AUTHOR:

PASIG, WALTER

TITLE:

SPINOZAS RATIONALISMUS UND ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1892

Master Negative #

91-80159-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Pasig, Walter, 1865-
Spinozas Rationalismus und Erkenntnislehre im Lichte des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung. Leipzig, Ramm & Seemann, 1892.
50 p. 24cm.

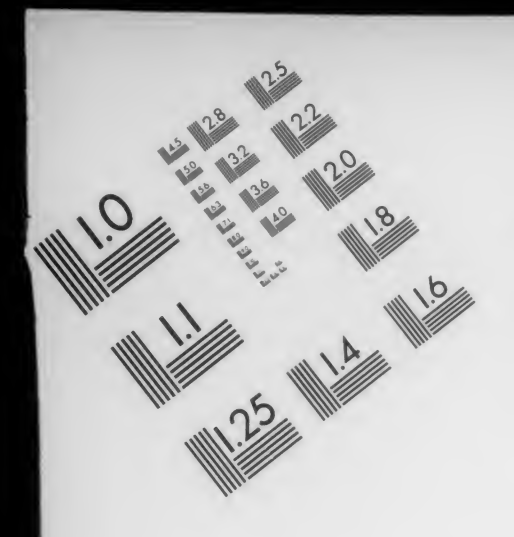
Thesis, Leipzig.
Cover dated 1893.
VOLUME OF PAMPHLETS
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1892. Original paper covers bound in.

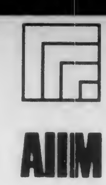
CONTINUED ON NEXT CARD

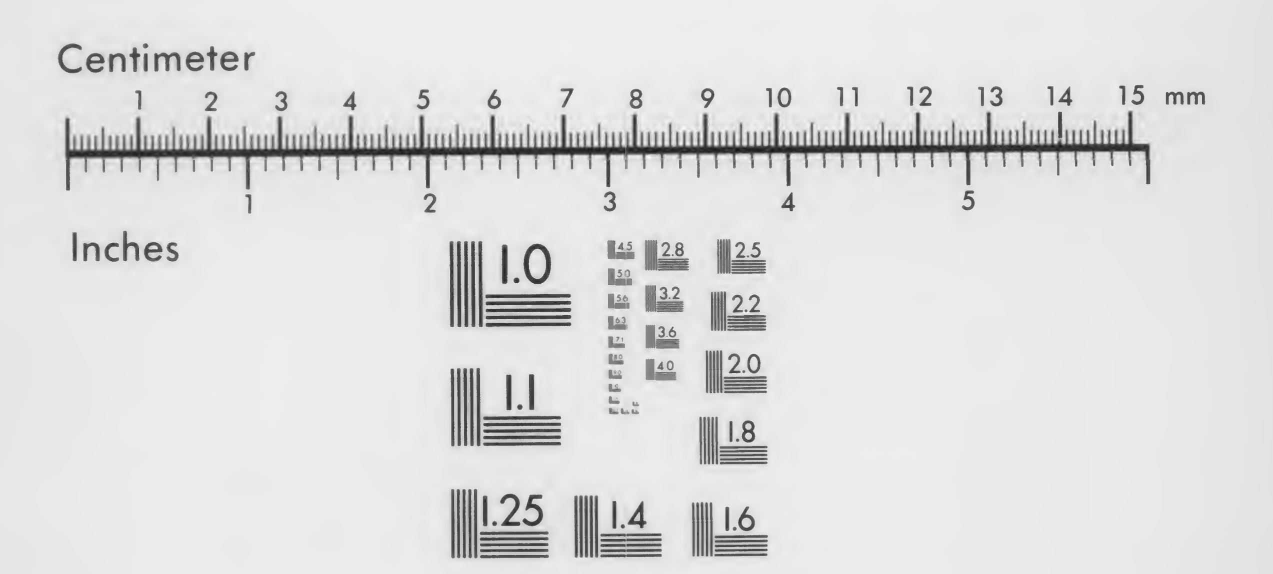
Restrictions on Use:

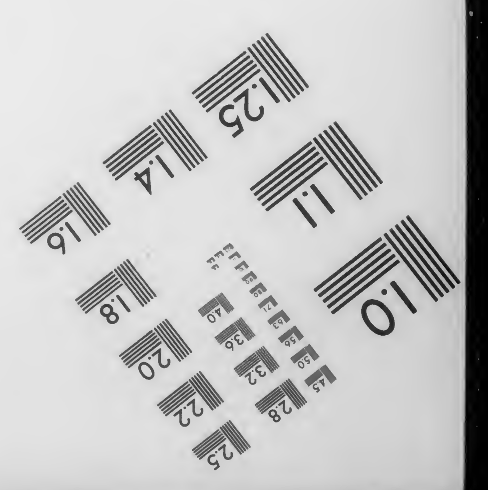
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/13/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT






Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
1 2 3 4 5
Inches
1.0
1.1
1.25
1.4
1.6
1.8
2.0
2.2
2.5
2.8
3.2
3.6
4.0
4.5
5.0
5.6
6.3



SPINOZAS

RATIONALISMUS UND ERKENNTNISLEHRE

IM LICHTE DES VERHÄLTNISSES
VON DENKEN UND AUSDEHNUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

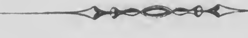
ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPH. FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT VON

WALTER PASIG.



LEIPZIG.
DRUCK VON RAMM & SEEMANN.
1893.

SPINOZAS

RATIONALISMUS UND ERKENNTNISLEHRE

IM LICHTE DES VERHÄLTNISSES
VON DENKEN UND AUSDEHNUNG.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPH. FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT VON

WALTER PASIG.

LEIPZIG.
DRUCK VON RAMM & SEEMANN.
1892.

Inhaltsangabe.

Bei der Unterscheidung der Philosophen der neueren Zeit in Empiristen und Rationalisten pflegt Spinoza auf die Seite der letzteren gestellt zu werden, d. h. er wird derjenigen philosophischen Richtung beigezählt, die, ohne das menschliche Erkenntnisvermögen einer Kritik zu unterziehen, von der irrigen Ansicht ausgeht, der menschliche Geist sei von Haus aus im stande, unter Verzicht auf die Erfahrung und mit Hülfe des dogmatischen Verfahrens, also durch Deduktion von einem unmittelbare Gewissheit in sich tragenden, der Vernunft immanenten höchsten Prinzipe aus den gesamten Inhalt der Wahrheit, der Metaphysik sowohl als auch der Moral, zu entwickeln und an das Licht zu stellen. Und in der That hat Spinoza eine ganze Reihe sehr wesentlicher Berührungspunkte mit dieser philosophischen Richtung aufzuweisen.

So teilt er mit ihr die prinzipielle Voraussetzung, dass der menschliche Geist die Fähigkeit besitze, aus sich heraus ein reines Vernunftsystem der Philosophie zu erzeugen. Mit allem Nachdrucke betont er den rationalen Fundamentalgrundsatz, dass das Denken bei dem Aufsuchen der Wahrheit überhaupt nicht aus sich herauszugehen brauche. Es habe nicht nötig, sich auf das Gebiet der äusseren, von der Vernunft unabhängigen Dinge zu begeben und sich hier seines Inhaltes als eines fremden und spröden Stoffes zu bemächtigen; nein, es bleibe in sich, um lediglich durch eigene Kraft die ihm immanente Wahrheit zu erforschen. Aehnlich wie die Menschen im Anfange mit angeborenen Werkzeugen gewisse sehr leichte Dinge, obwohl mühsam und unvollkommen herstellten und nach deren Verfertigung andere schwierigere mit geringerer Mühe und vollkommener verfertigten und so stufenweise von den

einfachsten Werken und Werkzeugen zu den schwierigsten Dingen mit Leichtigkeit fortschritten, so schafft sich nach Spinozas Meinung der Verstand mit seiner angeborenen Kraft, d. i. mit dem, was in uns nicht durch äussere Ursachen bewirkt werde, Verstandeswerkzeuge, womit er andere Kräfte zu anderen Verstandeswerken erlangt und aus diesen Werken andere Werkzeuge oder das Vermögen weiter nachzuforschen; und so schreitet er stufenweise fort, bis er den Gipfel der Weisheit erreicht.[1] Die klaren und bestimmten Vorstellungen, welche der Geist auf die beschriebene Weise bildet, hängen bloss von unserer Natur und ihren bestimmten und feststehenden Gesetzen ab, d. h. von unserer Macht allein, aber nicht vom Zufalle, d. h. von Ursachen, welche, obgleich sie auch nach bestimmten und feststehenden Gesetzen wirken, uns doch unbekannt und unserer Natur und Macht fremd sind.[2] Sonach geht das Denken bei der Erzeugung der Wahrheit durchaus selbständig vor, ganz im Gegensatze zu der von äusseren und zufälligen Ursachen bestimmten oder richtiger begleiteten Imagination, bei welcher der Geist nicht selbstthätig ist, sondern unter äusseren Einflüssen leidet, weil er die Dinge nicht klar und deutlich erkennt.[3] Die Vernunfterkenntnis ist lediglich ein Produkt des Geistes, reine Selbstthätigkeit der Seele, welche deswegen auch von Spinoza ein automatum spirituale genannt wird.[4]

Das wahre Denken ist also keine leere Form, die der Erfüllung mit ihrem draussen liegenden Inhalte harrte und von diesem abhängig wäre. Form und Inhalt des wahren Denkens fallen vielmehr bei Spinoza in eins zusammen, und nach der Erlangung der Vorstellung bedarf man keines äusseren Kennzeichens der Wahrheit, um durch dasselbe letztere zu erhärten, sondern es reicht hin,

[1]) Tract. de int. em. in B. Auerbach: Spinozas Werke, 2. Aufl., Bd. I, 534.

[2]) Ep. 42.

[3]) E. III, def. 2. prop. 1. 3. E. II, 29 Coroll. u. Schol. Der Geist hat keine adäquate, sondern nur eine verworrene Erkenntnis, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur erfasst, d. h. so oft er von aussen, nämlich durch die zufällige Begegnung mit den Dingen bestimmt wird, dies oder jenes zu betrachten.

[4]) Tract. de int. em. Auerbach a. a. O. I, 555.

die objektive Wesenheit der Dinge oder, was dasselbe ist, die adäquate Vorstellung zu haben, um allem Zweifel ein Ende zu machen. Denn die Gewissheit ist nichts als die objektive Essenz selbst, d. h. die Art, wie wir die formale Wesenheit empfinden, ist die Gewissheit selbst.[5] Die Ursache aber, warum der eine sich seiner Wahrheit mehr bewusst ist als der andere, besteht darin, dass die Vorstellung des Bejahens oder Verneinens mit der Natur des Dinges gänzlich übereinkommt und deshalb mehr Wesenheit hat. Wer also eine wahre Idee hat, der weiss damit zugleich, dass er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln, denn so wie das Licht sich selbst und die Finsternis offenbart, so offenbart die Wahrheit sich selbst und die Falschheit, so ist sie die Norm von sich selbst und von dem Falschen.[6] Das Denken trägt somit subjektive Gewissheit an sich, und seine Wahrheit braucht nicht erst durch den Nachweis der Uebereinstimmung mit dem zugehörigen Objekte demonstriert zu werden.

In engstem Zusammenhange mit dieser ganzen Anschauung steht die Geringschätzung, welche Spinoza für die Erfahrung hegte. Denn dieselbe vermöge uns nicht über jene Dinge zu belehren, deren Dasein sich nicht von ihrer Wesenheit unterscheide und sonach nur aus ihrer Definition geschlossen werden müsse.[7] Als die niedrigste und unvollkommenste Form der Erkenntnis wird sie nur hier und da einmal als Bestätigung der Spekulation herbeigezogen.[8]

Es ist aber sehr wohl zu beachten, dass Spinoza in der Ethik

[5]) Tract. de int. em. Auerbach a. a. O. I, 535.

[6]) Tract. de Deo etc. p. II, c. 15. E. II, 43 u. Schol. Ep. 74. Tract. de int. em. Auerbach a. a. O. I, 538.

[7]) Ep. 28. Wir bedürfen der Erfahrung nur zu dem, was nicht aus der Definition der Sache geschlossen werden kann, wie z. B. das Dasein der Modi, denn dies kann nicht aus der Definition der Sache geschlossen werden. Wir bedürfen aber der Erfahrung nicht zu jenen Dingen, deren Dasein sich nicht von ihrer Wesenheit unterscheidet und sonach aus ihrer Definition geschlossen wird; ja, keine Erfahrung wird uns dies je lehren können, denn die Erfahrung lehrt keine Wesenheit der Dinge, sondern das Höchste, was sie bewirken kann, ist, unseren Geist zu bestimmen, dass er nur über gewisse Wesenheiten der Dinge denke.

[8]) E. II, 17 Schol. E. III, 2 Schol. E. III, 32 Schol. E. IV, 35 Schol. u. ö.

unter Erfahrung nicht wie wir eine durch Sinneswahrnehmung vermittelte Erfahrung verstehen kann. Hier ist die „vage Erfahrung" doch ein reines Produkt des Geistes, obwohl ihr Inhalt in Einzeldingen besteht, die „durch die Sinne verstümmelt" sich dem Verstande darstellen.[9]) Denn da Denken und Ausdehnung zwei durch eine unüberbrückbare Kluft getrennte Sphären sein sollen, die prinzipiell nicht auf einander wirken,[10]) so können dann auch nicht gewisse minderwertige Vorstellungen von äusseren Ursachen hervorgerufen oder durch die Sinne dem Geiste übermittelt werden. Man könnte die den Ideen parallel laufenden äusseren Dinge und Vorgänge etwa mit den Gelegenheitsursachen des Occasionalismus vergleichen. Und ist das Falsche oder der Irrtum, d. i. nach Spinoza eben die aus der Erfahrung geschöpfte Kenntnis nichts Positives, sondern nur ein partielles und mangelhaftes Wissen,[11]) welches durch blosse Ergänzung des Fehlenden zur vollen Wahrheit erhoben wird, so kann es sich von den Produkten des Intellektes nicht qualitativ, sondern nur quantitativ unterscheiden. Wird nun der intellectus von der mentis potentia hervorgebracht, so kann doch konsequenterweise auch das „erfahrungsmässige" Wissen nur von ebenderselben Macht erzeugt werden, wenn es auch ein quantitativ geringerer Ausdruck der Wahrheit ist, als jene adäquaten Ideen, welche den Verstand des Menschen ausmachen.

Mit diesem Verzicht auf die Erfahrung und jener prinzipiellen Betonung der reinen Verstandesthätigkeit verbindet sich die naive Forderung der objektiven Realität des logisch richtig Gedachten und somit auch der ausgedehnten, körperlichen Welt, welche das Objekt der Ideenwelt bildet. Nach Art des naiven Dogmatismus setzt Spinoza die Kongruenz der wahren Idee mit ihrem Gegenstande als etwas Selbstverständliches voraus.[12]) Ohne in eine Prüfung der natürlichen Fähigkeiten des erkennenden Subjektes einzutreten, hält er daran fest, dass der nach den Gesetzen der Logik fehlerfreie Schlüsse bildende Verstand das wahre und wirkliche

[9]) E. II, 40 Schol. 2. [10]) E. II, 5 u. 6. E. III, 2.
[11]) E. II, 17 Schol. E. II, 33. E. II, 35 u. Schol.
[12]) E. I, Ax. 6.

Wesen der Dinge erfasst, so wie es in Gott ist. Der logische Begriff und das Ding an sich stimmen vollkommen überein. Die logischen Verhältnisse und Prädikate im Geiste sind identisch mit den metaphysischen des an sich Seienden. So werden Grund und Folge mit Ursache und Wirkung, das logische sequi mit dem mechanischen produci gleichgesetzt und verwechselt. Logischer Idealismus und mechanischer Realismus reichen sich die Hand zum Bunde.

Insbesondere gilt nun dieses Postulat objektiver Realität von dem Substanzbegriffe. Spinoza behauptet die Uebereinstimmung des höchsten Vernunftbegriffes, der als letzte und adäquate Ursache alles Wissens zu betrachten ist, selbst aber keines höheren Erkenntnisgrundes bedarf,[13]) mit dem von der Vernunft unabhängigen absoluten Sein und damit zugleich auch die objektive Wahrheit und Wirklichkeit seiner Lehre.[14]) Die Gottesidee schliesst die Notwendigkeit der Existenz Gottes ausserhalb des menschlichen Verstandes in sich und kann kein leerer, willkürlich gebildeter Begriff sein. Denn Gott als das absolut vollkommene und schlechthin reale Wesen besitzt das absolut unendliche Vermögen zu existieren aus sich, durch eigene Macht.[15]) Deswegen ist er, wie Spinoza sagt, causa sui, d. h. seine Natur kann nur als existierend begriffen werden.[16]) Aus der Definition des Wesens Gottes, das mit dem Sein desselben identisch ist,[17]) ergiebt sich seine Existenz von selbst. Gerade wie Descartes und Leibniz in ihren Gottesbeweisen,

[13]) E. I, Def. 3.
[14]) Ueber den Anspruch des Rationalismus, ein System von objektiver Realität zu sein, cf. P. Kannengiesser, Dogmatismus und Skepticismus, S. 43. 48.
[15]) E. I, 7. 11 m. Schol. Da Existierenkönnen ein Vermögen ist, so folgt, dass, je mehr Realität der Natur eines Dinges zukommt, es um so mehr Kraft aus sich hat, zu existieren. Daher muss das absolut unendliche Wesen oder Gott ein absolut unendliches Vermögen zu existieren aus sich haben, und er muss darum absolut existieren.
[16]) E. I, Def. 1.
[17]) E. I, 11 Schol. Was die Substanz an Vollkommenheit hat, verdankt sie keiner äusseren Ursache; daher muss auch ihre Existenz aus ihrer eigenen Natur allein folgen, welche demnach nichts anderes ist, als ihr Wesen. cf. auch den Gottesbeweis im Tract. de Deo etc., p. I, cap. 1.

so folgt Spinoza bei der Definition der causa sui ontologischen Gesichtspunkten der Scholastik.

Allein in dieser postulierten Uebereinstimmung des Denkens mit seinem Objekte sieht Spinoza ein rein äusserliches Merkmal der Wahrheit, die dann an Realität oder Vollkommenheit nichts vor der Falschheit voraus haben würde,[18] er setzt vielmehr das eigentümliche Wesen derselben in die „innerlichen Merkmale" einer adäquaten Idee, sofern dieselbe nämlich an sich und ohne Beziehung zum Objekte betrachtet wird.[19] Und jenes innerliche Merkmal der Wahrheit ist näherhin in der kausalen oder richtiger logischen Verknüpfung der Ideen zu suchen.[20] Erweist sich nämlich eine Idee als der hinreichende Grund ihrer Folgerungen, lassen sich aus ihr andere vernünftige Erkenntnisse ableiten oder bestimmte Wirkungen erklären, so ist sie wahr;[21] ergeben sich aber bei logisch richtiger Operation widerspruchsvolle Konsequenzen, so ist sie falsch.[22]

Auf eben diese Weise lässt sich die Wahrheit und Realität des Substanzbegriffes erhärten: Denn als das logisch Erste ist er die Voraussetzung aller anderen Vorstellungen, die ohne ihn überhaupt nicht begriffen werden können.[23] Weil also alle wahren Ideen ohne Widerspruch aus dieser obersten Idee abzuleiten sind, oder weil die Entfaltung der letzteren ohne Unklarheit und Unordnung gelingt, so muss sie objektive Wahrheit in sich tragen.

Die adäquate Erkenntnis bildet eine Reihe logisch unter einander verbundener Begriffe, welche in letzter Instanz mit der höchsten Idee, d. i. mit dem Gottesbegriffe verbunden sind. Der ursprünglich in methaphysischem Sinne gemeinte und so den Parallelismus

[18]) E. II, 43 Schol. [19]) E. II, Def. 4 u. Erläuterung.

[20]) E. I, Ax. 4. [21]) E. III, Def. 1.

[22]) Tract. de int. em., Auerbach a. a. O. I, 536 f. u. 561. Wenn der Geist auf irgend einen Gedanken merkt, um ihn zu ergründen und in guter Ordnung aus ihm das richtig Abzuleitende abzuleiten, so deckt er das Falsche dieses Gedankens auf, wenn er falsch ist; wenn derselbe aber wahr ist, dann fährt er ohne Unterbrechung glücklich fort, Wahres daraus abzuleiten.

[23]) E. I, 15. Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden.

der Produkte des Denkens und der Ausdehnung zum Ausdruck bringende Satz: ordo rerum idem est atque ordo idearum enthält zugleich das erkenntnistheoretische Prinzip des Spinozischen Systems: Wie die einzelnen, denkenden und ausgedehnten Dinge, in der Wirklichkeit aus dem göttlichen Wesen hervorgehen, ebenso müssen vom reinen Verstande die Erkenntnisse auseinander und zuletzt aus dem höchsten Vernunftbegriffe abgeleitet werden. Dieses logische Abfliessen der Folgen aus ihrem Grunde ist also das Kriterium der Wahrheit.

So wird Spinoza von der Forderung der causalen Verknüpfung der Ideen von selbst zur Forderung einer bestimmten Methode fortgetrieben. Die Möglichkeit einer reinen Begriffsphilosophie identifiziert sich auch für ihn mit der „Möglichkeit der streng deductiven Ableitung aus reinen Vernunftprinzipien". Er adoptiert die von Descartes auf die Philosophie angewandte mathematische Methode und unternimmt es, nur noch konsequenter als sein Vorgänger, den Inhalt der Wahrheit aus einem obersten Vernunftprinzipe more geometrico zu deduzieren.

Wir waren also im Voranstehenden bemüht, Spinozas Harmonie mit dem Rationalismus nachzuweisen. Ja wir können diese Uebereinstimmung unseres Philosophen mit der genannten Richtung auch noch nach folgenden zwei Seiten erweitern: Einmal teilt er nämlich mit der von Descartes inaugurierten Richtung die Tendenz, das gesamte psychische Leben auf die vorstellende Thätigkeit des Geistes einsuschränken;[24] sodann zeigt er wie jene das Bestreben, die lediglich theoretischen Untersuchungen der Vernunft auch auf das Gebiet der Praxis auszudehnen. Gleichwohl vermissen wir doch bei ihm dasjenige Postulat, das gewissermassen als Grundpfeiler eines jeden rationalen Systems zu betrachten ist, und ohne welches alle anderen Momente, welche eine Beziehung zum Rationalismus involvieren, gegenstandslos zu werden drohen.[25] Die von Spinoza acceptierte eigentümliche Fassung des Verhältnisses zwischen Denken

[24]) Ein Unterschied zwischen begrifflichem Denken und Anschauen existiert für ihn gar nicht; promiscue gebraucht er daher Idee, Perception, Erkenntnis, Begriff.

[25]) Vergl. hierzu Kannengiesser a. a. O. S. 48.

und Ausdehnung zeitigt nämlich, wie wir im Folgenden sehen werden, Konsequenzen, welche die Voraussetzung gewisser reiner Vernunftbegriffe a priori ausschliessen. Spinoza selbst hat auch diesen Konsequenzen Rechnung getragen, indem er das Vorhandensein angeborener Ideen leugnete,[26]) wodurch aber die theoretische Durchführbarkeit des rationalen Verfahrens gefährdet erscheinen muss. Und dies ist der Punkt, wo Spinoza vom Rationalismus abweicht und eigene Bahnen wandelt.

Da also der menschliche Geist keine angeborenen Ideen besitzt, durch deren Explikation er das System der Wahrheit zu entwickeln vermöchte, da er aber gleichwohl aus sich den Inhalt des Wissens erzeugen soll, so könnte die Gottesidee als der oberste Begriff, in welchem alle andern Erkenntnisse gewissermassen in nuce beschlossen sind, und in welchem das Wesen der Dinge in logischer Einheit geschaut wird, auch nur wie alle anderen Ideen[27]) mechanisch in ihm verursacht werden. Und in der That soll sie sogar schon mit jeder Idee eines jeden wirklich existierenden Körpers notwendig gegeben sein,[28]) so dass Gottes unendliches Wesen und seine Ewigkeit allen bekannt sind.[29]) Die Ideen sind aber nicht gleichwertig, und der Anteil, den sie an der Wahrheit haben, ist bald grösser, bald geringer; sie sind unter einander verschieden, wie ihre Objekte selbst, die eine ist vorzüglicher als die andere und enthält mehr Realität, je nachdem das Objekt der einen vorzüglicher ist und mehr Realität enthält als das Objekt der anderen.[30]) Folglich kann auch die Idee Gottes, d. i. sein ewiges und unendliches Wesen nicht in allen Ideen in gleich hohem Grade zum Ausdruck gelangen. Das Wesen der Gottheit kommt mit den inadäquaten Ideen dem Geiste in weniger vollkommener Weise zum Bewusstsein als durch die adäquaten. Die Ideen bilden hinsichtlich ihrer Realität oder Vollkommenheit sozusagen eine Skala, auf welcher sie eine um so höhere Stufe einnehmen, je mehr das Gottesbewusstsein in ihnen vorhanden ist. So kommt es darauf an, dass der Geist zu solchen adäquaten Ideen fortschreite, um schliesslich

[26]) E. I, Appendix. [27]) E. II, 9 u. Dem. [28]) E. II, 45. 46. 47 u. Dem.
[29]) E. II, 47 Schol. [30]) E. II, 13 Schol.

bei jener höchsten Idee anzulangen. Demnach muss die Gottesidee in ihrer Reinheit durch Aufsteigen zu immer adäquateren Ideen vom menschlichen Geiste gleichsam entfaltet und in ihrer vollkommensten Form erst gewonnen werden.

Die Darstellung der Erkenntnisthätigkeit des menschlichen Geistes hat demzufolge den ganzen Bereich der Ideen, der vollkommenen wie der unvollkommenen, zu berücksichtigen; sie hat zu schildern, wie der Geist von der inadäquaten Erkenntnis zur adäquaten fortgeht, wie das mangelhafte und geringwertige Wissen zur Reichhaltigkeit und Fülle fortgeführt wird. Da das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, die inadäquate Idee eines in der Wirklichkeit existierenden Einzeldings ist,[31]) so kann auch nur von dieser Idee des Einzeldinges aus ein Fortschritt zu der obersten Idee, welche die allumfassende Gottheit bedeutet, stattfinden; es muss daher gezeigt werden, wie der Geist von diesen Ideen endlicher Modifikationen aus sein Ziel, die Erkenntnis der Substanz, welche sich in jenen Modifikationen auswirkt und zu ihnen besondert, zu erreichen vermag. Die inadäquaten Ideen, die nach Spinozas Theorie vom Irrtume nur einen der Ergänzung bedürftigen Teil der Wahrheit ausmachen, bilden den Ausgangspunkt bei der Beschreibung des menschlichen Geisteslebens. In drei aufeinanderfolgenden Erkenntnisformen versucht Spinoza darzulegen, einmal wie die Ideen nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur verlaufen, und sodann wie sie logisch geordnet und verbunden sein müssen, um in uns ein Bild der more geometrico explizierten einheitlichen Welt entstehen zu lassen. Er führt den menschlichen Geist von Stufe zu Stufe bis zur erhabensten Erkenntnis, der der Gottheit, damit derselbe von hier aus rückwärts gewendet durch synthetische Thätigkeit des Intellektes das Wesen der Dinge, und zwar als in der göttlichen Essenz begründet oder so wie es in Gott ist, uno intuitu schaue. Auf dieser höchsten Stufe werde unser Geist die Natur so vollkommen als möglich wiedergeben. Denn er werde sowohl ihre Wesenheit als ihre Ordnung und Einheit objektiv enthalten. Notwendig müsse er dann

[31]) E. II, 11 u. Coroll.

alle seine Vorstellungen von „physischen Dingen“ oder von „wirklichen Wesen“ ableiten, indem er nach der Reihenfolge der Ursachen d. i. nach der Reihenfolge nicht einzelner veränderlicher, sondern „fester und ewiger Dinge“ von einem wirklichen Wesen zu einem anderen wirklichen Wesen fortschreite.[32])

So erscheint der menschliche Geist mit einer reichen Fülle psychischer Fähigkeiten ausgestattet und zum Erkennen wenn auch nicht der gesamten Natur und aller Dinge, so doch der vornehmsten Wesenheiten beanlagt. Es ist nun an uns, zu prüfen, ob dieser originelle Versuch, den Spinoza zur Lösung seiner philosophischen Aufgabe in rationalem Sinne auch ohne das Postulat angeborener Ideen wagt, mit jener Fundamentalbestimmung harmoniert, der zufolge jede Idee einem Körperlichen entsprechen muss, oder ob in Widerspruch zu dieser Theorie alle ein höheres Geistesleben verratenden Züge dem in der Folge zu erhellenden Grundcharakter des Spinozischen Menschengeistes als etwas durchaus Fremdes und der vielgestalteten Wirklichkeit Entlehntes, also rein äusserlich und ohne alle innere Vermittelung und Berechtigung aufgepfropft sind. Es gilt die Frage zu beantworten, ob der Grund, der die Voraussetzung angeborener Ideen verbietet, nicht etwa auch den Geist verhindern muss, auf dem bezeichneten Wege zur Erkenntnis Gottes und der Welt zu gelangen.

Wir schreiten nun zur Lösung unserer Aufgabe und beginnen damit, das Prinzip des durchgängigen Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung oder das Prinzip der Identität, wie man es auch nennen kann, aus Spinozas metaphysischen Voraussetzungen herauszuschälen.

Die Einheit des gesamten Seins ist der „Anfang und unverrückbare Angelpunkt“,[33]) das „unverbrüchliche Prinzip“ des Spinozischen Systems.[34]) Die Substanz ist das absolut unendliche Wesen, an dem kein Attribut, welches das Wesen der Substanz ausdrückt, verneint werden kann; die Natur Gottes schliesst notwendiges Dasein in sich — folglich ist Gott einzig, oder es giebt in der Natur nur eine Substanz,[35]) welche der Inbegriff aller Realitäten ist. Es giebt nichts, das nicht in ihr wäre und das nicht von ihr abhinge;[36]) und es existiert nichts ausser ihr, von dem sie gar selbst abhängig wäre. Denn dann würde das Prinzip der Einheit erschüttert und damit zugleich die wissenschaftliche Erkennbarkeit Gottes und der Welt und die durch letztere bedingte Glückseligkeit des Menschen, d. i. die mystische Vereinigung mit der Gottheit in erkenntnisvoller Liebe, welche ja Ziel und Zweck des Spinozischen Philosophierens bildet, in Frage gestellt werden. Auch kann die absolut unendliche Substanz nicht geteilt werden, ohne dass ihr Begriff dadurch aufgehoben und sie damit in ihrem Wesensbestande vernichtet würde.[37])

Demzufolge drücken nach Spinozas Meinung die in ihrer Art unendlichen Attribute[38]) auch nur das unterschiedslose und in sich gleiche Wesen der einen Substanz aus und tragen nicht eine Mehrzahl von selbständigen Wesensbestimmtheiten in den absoluten Seinsbegriff hinein, obwohl, wie Volkelt nachweist,[39]) das Immanenzprinzip gerade das Gegenteil bewirkt und verursacht, dass die einheitliche Substanz, welche nebenbei bemerkt wegen der abstrakt gefassten Identität ihres schrankenlosen und aller positiven Bestimmungen baren Wesens sich als die „absolute Leere“ oder das „metaphysische Nichts“ erweist,[40]) in so viel Substanzen, als es Attribute giebt, auseinanderfällt. Doch dessen war sich Spinoza nicht bewusst, er hielt vielmehr daran fest, dass die Attribute sich ihrem Wesen nach mit dem der einen Substanz decken und vertragen oder das Wesen der letzteren ausmachen.[41]) Die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz ist ein und dieselbe Substanz, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefasst wird.[42]) Denken und Ausdehnung sind ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Arten ausgedrückt. Beide, von den einen wohl

[32]) Tract. de int. em. Auerbach a. a. O. I, 559.
[33]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 1873, S. 63.
[34]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, 2. Aufl., I, 2, S. 281.

[35]) E. I, 14 m. Dem. u. Coroll. 1., Ep. 39.
[36]) E. I, 15. [37]) E. I, 13 u. Dem. [38]) E. I, Def. 6 u. Erl.
[39]) Volkelt, Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas, § 12 u. 13.
[40]) Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I, S. 204.
[41]) E. I, Def. 4. [42]) E. II, 7 Schol.

mit grösserem Rechte als reale, von einander unterschiedene, ursprüngliche und ewige Kräfte,[43]) von den anderen als bloss subjektive, vom endlichen Verstande äusserlich an die Substanz herangebrachte Erkenntnisformen[44]) aufgefasste Seiten der Substanz haben ob dieser postulierten Konformität in der Duplicität sowohl im ganzen wie im einzelnen denselben Inhalt.

Dieses Prinzip der Einheit muss sich nun auch, wie soeben angedeutet wurde, in die endlichen und zufälligen Produkte jener einen Substanz fortpflanzen. Obwohl die in ihrem starren In-sich-selbstsein unbewegliche, einer lebendigen Entwicklung unfähige ewige und notwendige Substanz nicht zu ihrem totalen Gegenteile, zu den in einem andern gegründeten vergänglichen Dingen fortschreiten kann, also eine Vermittelung zwischen unbegrenzter Substanz und determinierten Modis unmöglich erscheint, so muss doch, nachdem Spinoza einmal das Endliche aus dem Unendlichen abzuleiten unternommen hat, auch jetzt noch jener Grundsatz der Einheit nachwirken. Alles, was aus der unendlichen Natur Gottes formell, d. i. in der äusseren Wirklichkeit folgt, dasselbe folgt in Gott aus der Idee Gottes objektiv, d. h. im Vorstellen,[45]) und die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Verknüpfung der Dinge.[46]) Sonach ist eine Daseinsform der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding, aber auf zwei Arten ausgedrückt. Ein in der Natur existierender Kreis und die Vorstellung dieses vorhandenen Kreises, welche auch in Gott ist, ist ein und dasselbe Ding, welches durch verschiedene Attribute ausgedrückt wird.[47]) Es muss jeder Idee etwas Körperliches entsprechen und umgekehrt. Kein geistiger Vorgang kann ohne einen analogen leiblichen gedacht werden. Beide Modi müssen in einem jeden wirklich vorhandenen Dinge vereinigt sein.

Doch ist auch darauf hinzuweisen, dass bei aller Betonung der unbedingten Einheit der Welt und in Widerspruch zu diesem Prinzipe Spinoza zugleich an dem cartesianischen Dualismus insofern

---

[43]) Camerer, die Lehre Spinozas S. 6 f. Kuno Fischer a. a. O. S. 584.
[44]) Erdmann, Vermischte Aufsätze, S. 118 f.
[45]) E. II, 7 Coroll. [46]) E. II, 7. [47]) E. II, 7 Schol.

festhält, als Körperwelt und Geisterwelt sich prinzipiell ausschliessen und völlig gesonderte Gebiete bilden: Jede von beiden Seiten ist eine streng in sich abgegrenzte Welt; Uebergriffe von der einen Sphäre auf die andere sind unmöglich. Die Modi des einen Attributes sind nur durch solche desselben Attributes verursacht,[48]) also ist eine Idee nur durch eine andere Idee[49]) und ein Modus der Ausdehnung nur durch einen ebensolchen seiner Entstehung nach begreiflich. Der Gefahr, dass auf diese Weise die Einheit verloren gehe und ein konkreter Dualismus an deren Stelle trete, soll durch das gleichzeitig herrschende Prinzip der Identität vorgebeugt werden: Indem die einheitliche, allem Realen immanente Gottheit auf körperlichem Gebiete wirkt, wirkt sie nach Spinoza zugleich auch auf geistigem. Ein denkender Modus und ein ausgedehnter Modus ist ein und derselbe Modus, das eine Mal unter dem Attribute des Denkens, das andere Mal unter dem der Ausdehnung betrachtet, wie wir oben angeführt haben.

Jener allgemeine Grundsatz von der untrennbaren Einheit des geistigen und materiellen Elementes wird nun von Spinoza insbesondere auf das Verhältnis des menschlichen Körpers und Geistes angewendet. Der menschliche Geist ist dann nichts weiter als die Idee eines in der Wirklichkeit vorhandenen Einzeldinges.[50]) Und das Objekt der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, d. h. ein bestimmter in der Wirklichkeit vorhandener Modus der Ausdehnung;[51]) beide, Geist und Körper, sind ein Ding oder bilden ein Wesen. Je befähigter nun der Körper ist, vieles zugleich zu thun oder zu leiden, oder auf je mehrere Weisen er disponiert werden kann, desto befähigter ist auch sein Geist, vieles zugleich zu erfassen.[52]) Je vollkommener also der Körper ist, desto vollkommener ist auch die Seele. Es soll demnach wie überhaupt in der Welt so im Menschen ein vollständig durchgeführter Parallelismus zwischen der geistigen und leiblichen Seite stattfinden.

Im Interesse einer eingehenden Beurteilung unserer Frage ist es notwendig, dieses Verhältnis zwischen menschlichem Körper und

---

[48]) E. II, 6. [49]) E. II, 9. [50]) E. II, 11. [51]) E. II, 13.
[52]) E. II, 13 Schol. u. 14. E. III, 11.

menschlichem Geist noch schärfer zu fassen. Da die Seele die objektive[53]) Essenz des Körpers ist, ihr Inhalt also nur in den Vorstellungen einer gewissen Daseinsform der Ausdehnung besteht, ohne dass es jemals einen eigentümlichen, von der Beziehung auf den Körper losgelösten Inhalt der Seele geben könnte, und da die grössere Vielheit und Mannigfaltigkeit ihrer Vorstellungen mit einer grösseren Anzahl von Körperaffektionen parallel geht, so ist es für das Verständnis des Wesens des menschlichen Geistes unerlässlich, die Natur seines Objektes, des menschlichen Körpers, zu erkennen.[54]) Bei dieser die Erkenntnistheorie vorbereitenden Betrachtung folgt Spinoza einem Zuge des naiven Dogmatismus. Anstatt kritisch in die Zustände des Ich selbst einzudringen und das erkennende Subjekt samt seinen Fähigkeiten zu erforschen, und dann auf Grund dieser Analyse des Geistes eine Erkenntnistheorie aufzubauen, sucht Spinoza die Objektivität auf und schickt eine Untersuchung der ohne weiteres für erkennbar gehaltenen Körperwelt voraus, um auf dieser objektiven Basis seine Seelenlehre zu entwickeln.

Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Individuen von verschiedener Natur, deren jedes selbst wieder aus den einfachsten Körperchen sehr mannigfaltig zusammengesetzt ist.[55]) Diese Körper teilen ihre Bewegungen einander in irgend einer bestimmten Weise mit, und durch dieses bestimmte Verhältnis von Bewegung und Ruhe gelangt ein jedes besondere Ding erst zum wirklichen Dasein und unterscheidet sich zugleich durch dasselbe Bewegungsverhältnis von anderen Körpern.[56]) Zudem bedarf der

[53]) Ein Ding existiert nach Spinoza als „objektive" Essenz, sofern er den Inhalt einer Vorstellung ausmacht. Eine Idee und ihr Gegenstand haben denselben Inhalt; hier ist dieser Inhalt formaliter in der Seinsform gegeben, dort objektive in der Wissensform.

[54]) E. II, 13 Schol. [55]) E. II, Post. 1.

[56]) Def. n. Lemma 3. E. II, 13. E. II, 24 Dem. Die Teile, welche den menschlichen Körper bilden, gehören zum Wesen des Körpers selbst nur, sofern sie ihre Bewegungen in irgend einem bestimmten Verhältnisse einander mitteilen, und nicht insofern sie als Individuen ohne Beziehung auf den menschlichen Körper betrachtet werden können; cf. auch Tract. de Deo etc. II, Prooem. Anm.

menschliche Körper zu seiner Erhaltung einer sehr grossen Menge anderer Körper, von denen er beständig gleichsam erneuert wird.[57]) Nun giebt es aber von einem jedem solchen Individuum, das einen in der Wirklichkeit vorhandenen Körper bildet, notwendig in Gott eine Idee,[58]) und eine jede dieser Ideen hat Gott zur Ursache, nicht sofern derselbe unendlich ist, sondern sofern er die Idee eines anderen Einzeldinges hat, deren Ursache Gott wieder ist, sofern er von einer anderen dritten Idee affiziert ist, und so fort ins Unendliche.[59]) Folglich ist die adäquate Erkenntnis oder die Idee des menschlichen Körpers in Gott, sofern er die Ideen von sehr vielen anderen Einzeldingen oder Individuen hat, und nicht, sofern er die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, d. h. der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper nicht an sich,[60]) er erkennt ihn nicht nach allen seinen Beziehungen und Beschaffenheiten, in allen seinen einzelnen Teilen[61]) und nach allen deren Ursachen, was ja die vollkommene Erkenntnis erst ausmacht.

Der menschliche Geist muss sich mit einem viel geringeren, weniger umfangreichen Wissen begnügen; er erlangt Kenntnis von seinem Körper, wie er in der empirischen Wirklichkeit vorhanden ist, ausschliesslich vermittelst der Ideen von den Körperaffektionen.[62]) Wenn nämlich ein flüssiger Teil des menschlichen Körpers von einem äusseren Körper bestimmt wird, auf einen anderen weichen Teil häufig aufzustossen, so verändert er mit dem bisherigen Bewegungsverhältnisse der Teile die Oberfläche des menschlichen Körpers und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren, ein wenn auch unvollständiges und nur einseitiges Abbild des äusseren anstossenden Körpers ein.[63]) Und allein die Vorstellungen von solchen Zuständen, in welche sein Körper durch Beeinflussung äusserer Körper versetzt wird, bilden das Wissen des menschlichen Geistes von seinem Objekte. Der Geist des Menschen begreift also seinen Körper nicht in seinem ganzen Umfange, nicht in adäquater Weise,[64]) denn dann wäre er ja der intellectus infinitus selbst und nicht bloss

[57]) E. II, Post. 4. [58]) E. II, 15 Dem. E. II, 8 Coroll.
[59]) E. II, 9 u. Dem. [60]) E. II, 19 Dem. [61]) E. II, 24 u. Dem.
[62]) E. II, 19. [63]) E. II, Post. 5. [64]) E. II, 27 u. Dem.

ein Teil des unendlichen Verstandes Gottes;[65]) sondern er erkennt seinen Körper nur in soweit, als die Affektionen reichen. Eine anders geartete oder weitergehende und umfassendere Erkenntnis des menschlichen Körpers von seiten des menschlichen Geistes giebt es nicht. Hingegen muss alles, was auf diese eben beschriebene Weise im menschlichen Körper geschieht, vom menschlichen Geiste auch wahrgenommen werden.[66])

Diese Zustände, welche in dem menschlichen Körper durch die Affektionen äusserer Gegenstände verursacht werden, sind es also, welche den alleinigen Inhalt der Ideen und somit auch des Geistes ausmachen; die durch die Affektionen hervorgebrachten körperlichen Eindrücke oder Bilder finden auf geistigem Gebiete ihr Gegenstück in den geistigen Bildern oder Ideen.

Eine naturgemässe Folge des durchgängigen Parallelismus oder des Identitätsprinzipes von Geist und Körper des Menschen ist nun, dass die Idee einer Affektion nicht länger dauern kann, als der entsprechende körperliche Zustand dauert. Denn wird der menschliche Körper von mehreren äusseren Körpern nach einander erregt, so wird allemal der frühere körperliche Eindruck von dem folgenden verwischt und das jeweilige Bewegungsverhältnis der Körperteile geändert; da nun jede Körpererregung mit einer Idee, von der sie objektiviert wird, parallel läuft, so muss auch mit dem Verschwinden des körperlichen Bildes das mit demselben korrespondierende geistige Bild verloren gehen.[67]) Die Idee ist gewissermassen das getreue Spiegelbild des jeweiligen körperlichen Zustandes; wird dieser Zustand aufgehoben, so muss auch der entsprechende geistige Zustand oder die Idee der betreffenden Erregung beseitigt werden. Sie vermag nicht konserviert und deshalb auch nicht rekapituliert zu werden, es sei denn, dass dieselbe Affektion des Körpers durch

[65]) E. II, 11 Coroll. [66]) E. II, 9 Coroll. E. II, 12 u. Dem.

[67]) E. II, 17 u. Dem. cf. Auerbach a. a. O. II. Anhang II. Von der menschlichen Seele S. 568. Da nun die Vorstellung aus dem Dasein des Gegenstandes entspringt, so muss, wenn der Gegenstand sich verändert oder aufhört, diese Vorstellung sich gradweise verändern oder aufhören, und indem dies so ist, ist sie dasjenige, was mit dem Gegenstande vereinigt ist.

denselben Gegenstand in derselben Weise erneut würde. Denn die Ideen kommen und gehen mit ihren Affektionen.

Wir haben bis jetzt gezeigt, dass der menschliche Geist die Idee oder das geistige Abbild des Körpers und näherhin auf Grund der Theorie des bildlichen Vorstellens nichts weiter als die Idee einer Affektion seines Körpers ist. Der Geist besteht aus Ideen, aus Formen des Denkens oder genauer des Vorstellens, welche die Beziehung auf ihr Ideatum involvieren und mit ihrem vorgestellten körperlichen Objekte denselben Inhalt haben. Sonach ist ein der Seele eigentümlicher, körperlich nicht darstellbarer Inhalt überhaupt nicht denkbar; es würde sonst jenes Prinzip der Einheit oder jener Grundsatz des Parallelismus durchbrochen werden. Wir sehen also, dass der Geist durchaus an seinen Körper gebunden ist, und es gewinnt sogar den Anschein, als ob die Seele keinen anderen Inhalt haben könnte, weil der Körper ihr keinen anderen darbietet; es macht den Eindruck, als ob der Geist seinen Inhalt vom Körper erst empfinge, und der Leib eine gewisse Priorität vor der Seele gewönne. Doch ist diese scheinbare Superiorität des Leibes über den Geist lediglich auf Kosten der Darstellung zu setzen: Denn Spinoza erleuchtet Wesen und Thätigkeit der Seele von den körperlichen Vorgängen aus; Tüchtigkeit und Wachstum der Seele einerseits, Unvollkommenheit und Tod anderseits werden als durch die entsprechenden Zustände des Körpers bedingt dargestellt.[68]) Trotz alledem gilt der oben konstatierte Dualismus, dem zufolge Körper und Geist völlig unabhängig voneinander sein sollen, unentwegt weiter. Wie die Affektionen des Körpers ausschliesslich Produkte der Ausdehnung sind, so sind die Ideen dieser Affektionen ausschliesslich Produkte des Denkens. Und dieser Dualismus soll zugleich ein konsequenter Parallelismus sein, der da fordert, dass die Glieder beider Reihen vollständig miteinander korrespondieren. Oder, wenn man will, kann man beide Seiten für völlig identisch halten und annehmen, die Unterschiede seien nur Erkenntnisformen des betrachtenden Verstandes, der ein und dasselbe Ding bald als Idee, bald als Körper auffasst.

[68]) E. II, 11. 12. 14. III, 11. IV, 38 u. 39 m. Dem. u. Schol. V, 39.

Wir gehen nun dazu über, das Wesen der Idee als solcher genauer zu fixieren.

Die menschliche Seele ist ein Modus oder eine Erregung der denkenden Substanz und diese das ewige Substrat der Seele; die Seele selbst aber ist mit diesem Substrat auch nicht partiell identisch, sondern nur die vergängliche, endliche Form desselben, welche die entsprechende vergängliche und endliche Form der Ausdehnung vorstellt, und nichts weiter. Die Idee, welche das wirkliche oder formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist als die unmittelbarste Modifikation des denkenden Attributes[69]) nur vorstellend, das blosse Abbild eines körperlichen Objektes. Sie ist also ein einfaches Zum-Objekt-haben, die objektive Essenz eines Dinges. Das körperliche Objekt wird durch die Idee so objektiviert, wie es wirklich oder formaliter existiert, oder die Idee drückt das formale Wesen eines Dinges objektiv aus. Die Seele ist also das den Körper Vorstellende, wie der Körper als die formale Essenz das Objekt der Seele ist.[70])

Mit dieser Definition der Idee ist aber noch gar nichts darüber gesagt, ob die Vorstellung zugleich auch ein Gewusstes bedeutet, ob die essentia objectiva auch mit Bewusstsein verbunden ist. Spinoza findet dies nun ganz selbstverständlich, denn die Idee oder objektive Erkenntnis sei nichts Stummes wie ein Gemälde auf der Tafel, sondern eine Form des Denkens, also das Erkennen selbst.[71]) Sobald nämlich jemand etwas wisse, wisse er eben damit, dass er dies weiss. Der Geist erkenne sich selbst und wisse von sich selbst, indem er die Ideen der Körpererregungen erfasse. Und ein jeder, der eine wahre Idee habe, wisse ja zugleich auch, dass er eine wahre Idee habe, dass eine wahre Idee die höchste Gewissheit in sich schliesse.[72]) Wie auch umgekehrt niemand wissen könne, dass

[69]) E. II, Ax. 3. cf. Auerbach a. a. O. II. Anhang II, S. 567 ff.

[70]) E. II, 11. 12. 13. Auerbach a. a. O. II, S. 568. 569. Das Wesen der Seele besteht darin, eine Vorstellung oder ein objektives Wesen in dem denkenden Attribute zu sein. Das objektive Wesen, welches von dem menschlichen Körper, d. i. von einer gewissen Proportion von Bewegung und Ruhe in dem denkenden Dinge ist, das ist die Seele des Körpers.

[71]) E. II, 43 Schol. [72]) E. II, 21 Schol. E. II, 23. 43.

er ein Ding erkennt, und was Gewissheit sei, wenn er nicht zuvor das Ding erkennt, wenn er nicht die adäquate Idee oder das objektive Wesen eines Dinges habe.[73]) Es ist also soviel klar, dass der Inhalt der Idee als solcher, er sei nun inadäquat oder adäquat, vom Geiste nicht bloss stumm vorgestellt, sondern zugleich auch gewusst werden soll. Der Geist trägt in sich das Bewusstsein, eine Idee zu besitzen, eine Vorstellung von bestimmter Beschaffenheit zu haben.

Diese Behauptung des Bewusstseins hat ihre Wurzel in der Ansicht Spinozas, dass alles, was wirklich und in Wahrheit existiert, auch intelligibel, d. h. Objekt einer Idee sein muss, wie auch alles, was wirklich vorgestellt ist, Realität haben oder vorhanden sein soll. Deswegen muss auch, wie die reale Körperwelt, jede Idee, weil sie als solche ein wirkliches oder formales Sein besitzt, selbst wieder objektiviert oder vorgestellt werden. Dass aber die Idee eine formale Essenz hat, wird damit begründet, dass sie von ihrem Ideatum gänzlich verschieden ist: Die wahre Idee ist verschieden vom Gegenstande der Idee. Denn ein anderes ist ein Kreis, ein anderes die Idee eines Kreises. Die Idee eines Kreises ist nämlich nicht etwas, was eine Peripherie und einen Mittelpunkt hat wie der Kreis selbst, und ebensowenig ist die Idee des Körpers der Körper selbst. Da also die Idee verschieden ist von ihrem Gegenstande, so wird sie auch an sich etwas Erkennbares sein. Oder Peter z. B. ist etwas Reales; die Idee des Peter aber ist das objektive Wesen des Peter und an sich etwas Reales und durchaus verschieden von Peter selbst. Da also die Idee des Peter etwas Reales ist, das sein besonderes Sein hat, so wird sie auch etwas Erkennbares sein.[74])

Wessen Objekt ist nun die idea corporis? Von wem wird sie als ein Gewusstes objektiviert? Da sie ihr eigenes Objekt nicht sein kann — denn dies ist unmöglich, weil sie die Beziehung auf ein ausser ihr Liegendes und von ihr Verschiedenes involviert; haben

[73]) E. II, 43 Schol. Tract. de int. em. a. a. O. I, 535. Niemand kann wisssen, was die höchste Gewissheit ist, wenn er nicht eine adäquate Idee oder das objektive Wesen einer Sache hat.

[74]) Tract. de int. em. a. a. O. I, 534 u. 535.

wir doch soeben gesehen, dass das vorgestellte Objekt oder das Ideatum sich von der Idee trotz anderweitig behaupteter Einheit beider formaliter, d. h. dem An-und-für-sich-sein nach unterscheidet — so muss es eine andere, neue Idee sein, deren Objekt sie bildet.[75]) Somit ist die Idee nicht bloss, wie oben ausgeführt wurde, ein Zum-Objekt-haben, sondern auch ein Objektsein einer anderen, zweiten Idee, die von jener ersten verschieden ist. Und diese Idee vom Geiste ist mit dem Geiste ebenso vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist. Wie Geist und Körper ein und dasselbe Individuum sind, nur nach zwei verschiedenen Seiten betrachtet, so ist auch die Idee des Geistes und der Geist selbst ein und dasselbe Ding, welches unter einem und demselben Attribute, nämlich dem des Denkens begriffen wird, oder mit anderen Worten: Die idea mentis läuft der idea corporis ebenso parallel, wie diese dem Körper.[76]) Da nun auch diese zweite Idee ein reales Sein oder eine formale Essenz einschliesst, so muss auch sie wieder objektiviert werden, und so fort ins Unendliche.[77])

Auf diese Weise wird nach Spinoza das Bewusstsein durch eine unendliche Reihe von parallel laufenden Vorstellungen konstituiert, ohne dass es jemals eine Vorstellung gäbe, die sich selbst objektivierte oder durch sich wüsste, was sie weiss, und die nicht selbst wieder Objekt eines anderen wäre. Somit käme ein wirkliches Wissen erst in der Unendlichkeit, d. h. eigentlich gar nicht zu stande, denn ein jedes Wissen vom Wissen bedarf allemal eines neuen, von ihm unterschiedenen Wissens, um ein Bewusstes zu sein. Ein Wissen ohne Rest, das eines neuen Wissens oder einer neuen Idee entbehren könnte, giebt es sonach nicht.

Indes, abgesehen von diesen Konsequenzen, lässt sich schon gegen eine solche Begründung des Bewusstseins ein doppelter Einwand erheben: Einmal erlaubt der Parallelismus nicht, dass Ideen gebildet werden, welche keinem körperlichen Objekte entsprechen, und dies letztere wäre doch der Fall bei jener unendlichen Reihe, die mit der Idee der Idee beginnt, und durch welche eine ganz ungerechtfertigte Präponderanz des Denkens über die Ausdehnung geschaffen würde. Sodann ist auch nicht ausser acht zu lassen, dass eine unendliche Reihe von Ideen das Bewusstsein schon deswegen nie konstituieren kann, weil alle Ideen einer solchen, allerdings in ein einziges Bewusstseinsmoment zusammenfallenden, unendlichen Reihe thatsächlich nur stumme Vorstellungen oder Abbilder sind, welche des Bewusstseins ermangeln. Denn eben weil die Vorstellung an sich nicht bewusst, sondern unbewusst ist, soll durch die Idee der Idee u. s. f. das Bewusstsein erst begründet werden. So beweist ja auch Spinoza den Satz: Wer eine wahre Idee hat, der weiss zugleich, dass er eine wahre Idee hat mit der Behauptung, dass es von der Idee notwendig in Gott eine andere Idee gebe, also das Wissen von der Idee, ihr Bewusstsein im Geiste durch eine zweite Idee, welche von der ersten verschieden ist und dieselbe objektiviert.[78]) Dieser Beweis wäre aber überflüssig, wenn die idea corporis schon von Haus aus Bewusstsein an sich trüge; das letztere brauchte dann nicht erst auf die beschriebene Art nachgewiesen zu werden. Wenn nun aber die idea corporis unbewusst ist, so muss es auch die ihr qualitativ gleiche idea ideae oder idea mentis sein. Und der Umstand, dass hier das Objekt eine Idee ist, während dort ein Körper objektiviert wird, ändert nichts an dem rein abbildenden Charakter der Idee. Eine Idee stellt nur eine andere formale Essenz ohne Bewusstsein vor. Die unbewusste Idee der unbewussten idea corporis bleibt unbewusst, und so auch die unendliche Reihe der Ideen.

Das Wesen der Idee ist aber noch nach einer anderen, sehr wichtigen Seite zu betrachten. Die Idee wird nämlich als ein Begriff (conceptus), den der Geist bildet, also als eine Thätigkeit definiert.[79]) Man vermisst sonach das Subjekt, welches diese Ideen hat, man vermisst den selbständigen Geist, der die Ideen aus sich

[75]) E. II, 20 u. Dem. Tract. de int. em. a. a. O. S. 534 u. 535. Die Vorstellung kann hinsichtlich ihrer formalen Wesenheit das Objekt sein eines anderen objektiven Seins. — Die Idee des Peter ist der Gegenstand einer anderen Vorstellung, welche objektiv alles das in sich begreifen wird, was die Vorstellung des Peter formal hat.

[76]) E. II, 21 m. Dem. u. Schol.

[77]) Tract. de int. em. a. a. O.

[78]) E. II, 43 u. Dem.

[79]) E. II, Def. 3.

produziert und also jene Thätigkeit ausübt. Nach Spinozas Voraussetzung kann nun dieses selbständige Denksubjekt überhaupt nicht vorhanden sein. Denn der menschliche Geist hat bei Spinoza seine Substantialität eingebüsst; dieselbe ist allein der Gottsubstanz als der schlechthin einzigen und bedingungslosen Ursächlichkeit aller Dinge vorbehalten. Das selbständige oder doch wenigstens relativ unabhängige Wesen und Dasein des Geistes wie der endlichen Dinge überhaupt ist damit aufgehoben, und der menschliche Geist ist zu einer blossen Daseinsform des göttlichen Geistes degradiert worden, welche sich in totaler Abhängigkeit von den ewigen und unabänderlichen Gesetzen der Gottheit befindet. Ludwig Meyer stellt in der Vorrede zu den Prinzipien der Cartesischen Philosophie als Spinozas Meinung folgendes hin: Wie der menschliche Körper nicht auf selbständige Weise, sondern eine nach den Gesetzen der ausgedehnten Natur durch Ruhe und Bewegung bestimmte Ausdehnung sei, ebenso sei auch der Geist oder die menschliche Seele nicht selbständig genommenes Denken, sondern bloss ein nach den Gesetzen der denkenden Natur durch Vorstellungen auf eine gewisse Weise bestimmtes Denken.[80]) Daher hat folgerichtig der menschliche Geist keine Ideen, sondern er ist die jeweilige Idee selbst, er besteht aus Ideen. Die durch den unendlichen Kausalnexus mechanisch vermittelten Ideen vollziehen sich somit nur scheinbar in dem, was wir fälschlich „Geist" nennen. Der Geist, welcher sich auf eine Reihe von unbewussten und zusammenhangslosen Vorstellungen reduziert, entbehrt der Identität und Einheit des Ich, welches jene Ideen erzeugen könnte.[81]) Ein solch ichloser, durchaus nicht aktiver, nur aus notwendig von der Gottheit gewirkten Ideen bestehender Geist kann selbstverständlich auch keinerlei Vermögen oder irgenwelche „absolute Fähigkeit" besitzen, weder zu erkennen, noch zu einer anderen psychischen

---

[80]) cf. Ep. 37. E. II, 10 u. Coroll.

[81]) Es ist dies eine Folge des dogmatischen Standpunktes, auf welchen sich Spinoza stellt, und welcher nicht tiefer in das Wesen des Seelenlebens eindringt. Leibniz hingegen beginnt bereits diesen dogmatischen und kritiklosen Boden zu verlassen und zeigt uns, wie ein konkretes und thätiges Ich ein rationales System aus sich zu entwickeln vermag.

Funktion, wie auch Spinoza selbst hervorhebt.[82]) Es sei nun schon hier darauf verwiesen, dass Spinoza in der Folge inkonsequent verfährt, wenn er den menschlichen Geist dennoch als selbständiges Subjekt mannigfaltiger Thätigkeiten, als freie Substanz, welche Herr nicht bloss geistiger, sondern sogar auch körperlicher[83]) Zustände und Verrichtungen ist, darstellt und behandelt.

Bei diesem Befunde vom Wesen des Geistes muss nun auch das Selbstbewusstsein sich als eine Unmöglichkeit erweisen. Dasselbe ist in Wirklichkeit das Wissen des Selbst von sich selbst. Das Denksubjekt setzt sich selbst zugleich als Objekt, der selbstbewusste Geist stellt die Identität von Subjekt und Objekt dar. Da nun der Spinozische Menschengeist überhaupt kein Subjekt von eigener Aktivität ist, kein Selbst oder Ich besitzt, sondern, wie gezeigt wurde, nur eine subjektslose Thätigkeit, ein ichloses Vorstellen ausmacht, so kann sich auch kein Ich objektivieren oder seiner bewusst werden. Wenn nun Spinoza das Selbstbewusstsein dennoch behaupten will, so vermag er dasselbe nur durch eine endlose Reihe von parallel laufenden Ideen, von denen eine die andere objektiviert, zu demonstrieren, ein Verfahren, dessen Unhaltbarkeit wir schon oben dargethan haben.

Auf Grund der bisherigen Untersuchung ist zweierlei festzuhalten: Einmal ein Negatives, nämlich dass der menschliche Geist kein selbständiges Denksubjekt ist und infolgedessen auch kein Denkvermögen besitzt, kraft dessen er in souveräner Weise Ideen hervorbringen könnte; und sodann ein Positives, dass der Geist vielmehr aus unbewussten Ideen besteht, welche mit den Affektionen des menschlichen Körpers korrespondieren und zugleich mit diesen entstehen und wieder verschwinden. Ideen ohne körperliches Korrelat sind unmöglich. Der durchgängige Parallelismus zwischen den streng geschiedenen Sphären der Ideen und den Körpererregungen ist unumstössliches Axiom.

Jetzt wird es uns auch verständlich, warum Spinoza das Vorhandensein angeborener Ideen leugnen muss. Denn dass in einem solchen Geiste sich kein aprioristisches Material vorfinden kann, be-

---

[82]) E. II, 48 u. Schol. [83]) E. V, 10.

darf weiter keiner Erörterung. Der subjektslose Geist besitzt ja keinen Ort für angeborene Vorstellungen. Der Geist ist nach Spinoza keine Substanz wie bei Leibniz, die Ideen auch nur potenziell oder virtualiter in sich bergen könnte. Die stets explicite und bewusster Weise dem Geiste immanenten Ideen sind an die gleichzeitigen Körpererregungen gebunden, und sie dauern nur solange, als diese Affektionen währen, um mit dem Auftreten neuer Affektionen durch neue Ideen ersetzt zu werden. Wie immer neue Wellen im Meere emportauchen und wieder versinken, so erneuen sich und wechseln beständig die Ideen im Geiste. Darum ist es ganz in Ordnung, wenn Spinoza keine angeborenen Ideen postuliert, sagt er doch ausdrücklich, dass alle Menschen auf die Welt kommen, ohne die Ursachen der Dinge zu kennen,[84]) also auch ohne Kenntnis jener ersten Ursache, welche als oberstes Vernunftprinzip den Ausgangspunkt der rationalen Deduktion bildet.

Wir gehen nun dazu über, zu untersuchen, ob es Spinoza gelingt, den menschlichen Geist dem ihm gesteckten Ziele näher zu bringen, ob unser Philosoph in der Lage ist, irgend welchen Fortschritt in der Entfaltung des Geisteslebens herbeizuführen, der mit dem soeben von uns dargelegten, auf der Theorie vom Parallelismus basierten Grundcharakter des menschlichen Geistes im Einklange steht.

Nach Spinozas Meinung soll der menschliche Geist auch einen äusseren Körper als wirklich existierend erkennen, und zwar einen solchen, von dem der menschliche Körper erregt wird. Der menschliche Geist erfasst den äusseren Körper nur insofern und auf keine andere Weise, als derselbe zum menschlichen Körper durch die Affektionen in Beziehung tritt, also nur vermittelst der Ideen von den Körpererregungen.[85]) Bestehen keine solche Beziehungen, wird der menschliche Körper von keinem äusseren Körper auf irgend eine Weise erregt, so nimmt auch der menschliche Geist die Existenz des äusseren Gegenstandes auf keine Weise wahr.[86])

Wir haben aber schon gesehen, dass der Geist von seinem eigenen Körper Kenntnis nur durch die Ideen der Körperaffektionen

[84]) E. I, App. [85]) E. II, 26. [86]) E. II, 26 Dem.

erhält, welche letztere von anderen Dingen hervorgebracht werden. Da nun ebendieselben Affektionen auch die Kenntnis von den äusseren affizierenden Dingen vermitteln sollen, so gelangen nach Spinozas Ansicht in und mit jeder Idee einer Affektion die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äusseren affizierenden Körpers zum Ausdruck;[87]) es werden also die Naturen beider Körper, des erregten und des erregenden, in ein und derselben Idee miteinander vermischt und ungetrennt nach einer bestimmten Seite, d. h. soweit die Affektion reicht, vorgestellt, so dass der Geist nicht einmal zu unterscheiden vermag, was in der Idee einer Affektion seinem und was dem äusseren Körper entstammt oder zukommt, obwohl diese Idee mehr die Verfassung unseres Körpers als die Natur des affizierenden Körpers anzeigt.[88])

Diese Ideen sind nun unvollständig oder verstümmelt: Denn sie gewähren keine totale Einsicht in das Wesen weder des menschlichen noch des äusseren Körpers, sondern sie bringen beide Naturen nur teilweise und mangelhaft zum Ausdruck. Ferner sind sie verworren und unklar: Denn die Wesenheiten beider Objekte werden nicht gesondert, jede für sich, sondern in einer konfusen Vermengung geschaut, wobei es dem menschlichen Geiste ganz unmöglich ist, das eine oder das andere Objekt adäquat zu erkennen. Schliesslich sollen sie auch imaginär sein, d. h. der Geist bildet sich ein, mit solchen verstümmelten und verworrenen Ideen im Besitze der Wahrheit zu sein und ist sich nicht bewusst, nur verschwommene und höchst unvollkommene Bilder oder Vorstellungen von den Gegenständen zu haben.[89]) Diese verstümmelten,

[87]) E. II, 16 m. Dem. u. Coroll. 1.

[88]) E. II, 16 Coroll. 2. cf. E. I, App. — Die Richtigkeit der soeben ausgeführten Theorie vorausgesetzt, würde dieselbe ein weiterer Grund sein, der den obigen Versuch zur Erklärung des Selbstbewusstseins zum Scheitern bringen müsste. In der Idee ist das Wesen des menschlichen Körpers und das des äusseren Körpers ungeschieden vereinigt. Demnach könnte der Geist, wie er seinen Körper von einem anderen Körper getrennt nicht vorzustellen vermag, so auch sich selbst, d. i. die Vorstellung seines Körpers von der des anderen Körpers nicht unterscheiden. Und doch ist diese Unterscheidung ein wesentliches Merkmal des Selbstbewusstseins.

[89]) E. II, 49 Schol. Tract. de Deo etc. II, 15. Derjenige, welcher die Wahrheit besitzt, kann nicht zweifeln, dass er sie besitzt, während dagegen derjenige,

verworrenen und imaginären oder mit einem Worte inadäquaten Ideen machen nebst den aus ihnen gebildeten inadäquaten Vorstellungskomplexen den Irrtum aus.[90])

Allein erinnern wir uns an das Wesen der Idee, so werden wir gegen diese Spinozas Ansicht wiedergebenden Ausführungen berechtigte Einwände erheben dürfen. Die Idee ist die objektive Essenz ihres eigenen Objektes. Sie stimmt mit ihrem in der Natur wirklich gegebenen Gegenstande vollkommen überein. Ein Wesen objektiviert also nur sich selbst und nichts weiter. Die Idee und ihr Ideatum sind ja ein und dasselbe Ding, nur auf zwei Arten betrachtet. Ebenso objektiviert der menschliche Geist zwar nicht seinen Körper nach jeder Beziehung und in allen seinen Teilen, wohl aber dessen Affektionen. Denn alles, was in dem Objekte der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, vor sich geht, wird vom Geiste vorgestellt, davon giebt es im Intellekte notwendig eine Idee. Soll nun der menschliche Verstand in der Affektion auch ein Fremdes, d. i. ein anderes als den Zustand seines eigenen Körpers als Objekt perzipieren, so müsste jenes Fremde ebenfalls zum Wesen des Menschen gehören, so müssten die zum menschlichen Geiste gehörige Idee von jenem Fremden und jenes zum menschlichen Körper nicht gehörige Fremde ein Ding oder ein Wesen ausmachen gemäss jenem Axiom, dem zufolge die Idee und ihr Ideatum identisch sind. Aber dem ist nicht so; denn da der äussere Körper von dem menschlichen vollständig verschieden ist, und die Wesen beider nichts miteinander gemein haben, so muss auch jener äussere Körper seine eigene Idee besitzen und von derselben selbständig objektiviert werden, gerade so wie der menschliche Körper von seiner Idee vorgestellt wird.[91]) Die Idee des äusseren Körpers und der letztere bilden ein von dem des Menschen

---

welcher in Irrtum steckt, wohl meinen kann, er stehe in der Wahrheit, so wie jemand, der träumt, wohl denken kann, er wacht, aber niemals jemand, der wacht, denken kann, dass er träumt.

[90]) E. II, 41.

[91]) E. II, 17 Schol. Die Idee z. B. des Peter, welche das Wesen des Geistes des Peter selbst ausmacht, drückt das Wesen des Körpers des Peter selbst direkt aus und schliesst die Existenz nur ein, so lange Peter existiert.

radikal verschiedenes Wesen. Demnach wird ein jeder Körper oder ein jedes Wesen nur von der eigenen Idee objektiviert, und der menschliche Intellekt ist ausschliesslich Idee oder objektive Essenz seines eigenen und keines fremden Wesens. Es ist somit klar, dass irgendwelche Erkenntnis der äusseren Dinge von seiten des menschlichen Geistes absolut ausgeschlossen ist, denn jene äusseren Gegenstände können niemals wirklich in irgendwelcher Weise Objekt des menschlichen Verstandes werden.

Die Affektion kann also thatsächlich nichts Begreifliches, für den menschlichen Verstand Fassbares sein, soweit der äussere, affizierende Gegenstand als Erkenntnisobjekt mit in Betracht kommen soll. Der äussere Körper modifiziert zwar den menschlichen Körper und gestaltet die Affektion, allein er teilt sein Wesen oder seine Natur in keinerlei Weise dem affizierten Gegenstande mit. Der Zustand, welcher durch die Affektion des äusseren Körpers hervorgerufen wird, fällt ganz und ungeteilt, ohne jeden äusseren Zusatz, ohne jede Beimischung einer fremden Natur in den menschlichen Körper, und die Idee, welche das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, setzt als ihr spezifisches Objekt lediglich diesen Zustand, welcher mit der Natur des erregenden Dinges nicht die geringste Gemeinschaft hat. Wäre aber dennoch in der Affektion etwas von der Natur des äusseren Gegenstandes mit enthalten, so könnte dies als etwas Fremdartiges und zur objektiven Essenz jenes äusseren Körpers Gehöriges vom menschlichen Verstande nicht perzipiert werden und könnte somit auch nicht einen Teil der menschlichen Idee von der Affektion bilden.

In Betracht dieses Resultates kann von einer Unklarheit oder Verworrenheit der Ideen, welche in der Vermengung verschiedener Wesenheiten bestehen soll, gar nicht die Rede sein. Die Idee giebt ja nur Kenntnis von dem Wesen oder Zustand ihres eigenen Körpers und nicht zugleich von dem eines fremden; sie ist rein und nicht vermischt mit der objektiven Essenz des affizierenden Gegenstandes. Die Ideen der Affektionen sind also in dieser Hinsicht nicht als inadäquat zu bezeichnen, sie sind vielmehr, was sie ihrem Wesen nach sein müssen, die objektive Essenz ihres formalen Objektes, also auf jeden Fall klar und unverworren.

Aeussere Gegenstände vermag unserer Untersuchung zufolge der menschliche Geist überhaupt nicht zu perzipieren. Er muss sich vielmehr streng an das ihm zugehörige Objekt halten und auf dasselbe beschränkt bleiben. Und dieses sein Objekt ist und bleibt allein der zum Wesen des Menschen gehörige Zustand des menschlichen Körpers. Der Intellekt weiss also nichts davon, auf welche Weise die Affektion entstanden ist, oder was sie verursacht hat. Und doch wäre dies zu einem adäquaten Wissen unbedingt nötig, da die adäquate Erkenntnis der Wirkung von der der Ursache abhängt.[92]) Insoweit wäre das Wissen des Geistes von der Affektion ein inadäquates. Sofern aber die Affektion als solche ein formales und in der Wirklichkeit existierendes Sein ausmacht, welches den realen Zustand des menschlichen Körpers darstellt, wird sie vom Geiste als ihrer objektiven Essenz adäquat vorgestellt.

Solche gleichzeitig adäquaten und inadäquaten Ideen der Affektionen sind es nun ausschliesslich, die dem menschlichen Geiste die Kenntnis seines alleinigen Objektes, d. i. des menschlichen Körpers vermitteln. Der Verstand erfasst also den Körper nicht in seiner Totalität; denn um ein Produkt des unendlichen Kausalnexus adäquat, d. i. vollständig oder in allen seinen Teilen und so, wie es im Zusammenhange der Dinge existiert, zu begreifen, genügt nicht ein solch endlicher Geist, welcher nur ein bestimmtes und beschränktes Erkenntnisgebiet beherrscht und nicht, wie es hier nötig wäre, den kausalen Zusammenhang der Dinge übersieht. Dies letztere steht allein in der Macht des intellectus infinitus als der objektiven Essenz des gesamten Universum.

Während wir nun das Vorhandensein eines Irrtums, der in verworrenen Ideen beruhen soll, in Abrede stellen müssen, so werden wir nicht umhin können, Spinoza die Möglichkeit des Irrtums in dem Sinne eines mangelhaften Erkennens zuzugestehen. Der Mensch irrt, weil er nur seinen Körper und auch diesen nur teilweise und unvollständig vorstellt, nämlich nur soweit derselbe erregt ist. Darüber hinaus giebt es für den menschlichen Verstand keine Erkenntnis. Dieser Irrtum ist aber in dem Wesen der Idee oder des

[92]) E. I, Ax. 4.

menschlichen Geistes, sofern er ein begrenztes Vorstellen ist, begründet und darum nicht zu beseitigen. Ein vollständiges, von solchem Irrtume freies und in diesem Verstande adäquates Wissen muss dem menschlichen Geiste auf immer versagt bleiben.

Spinoza ist nun weiterhin bemüht zu zeigen, wie der Wissensschatz des menschlichen Geistes zu vergrössern und dem letzteren ein weites Reich adäquater Erkenntnisse zu verschaffen sei. Bevor wir uns jedoch zur Betrachtung dieser neuen Erkenntnisstufe wenden, haben wir noch einen Teil der inadäquaten Erkenntnis, nämlich die Verbindungen der Vorstellungen, durch welche der Zusammenhang der vereinzelten Wahrnehmungen im Gebiete der ersten Erkenntnisform hergestellt werden soll, einer Prüfung zu unterziehen.

Eine solche Verknüpfung von Einzelvorstellungen zu einem Vorstellungskomplexe findet nach Spinoza durch das Gedächtnis statt. Dasselbe wird definiert als eine gewisse Verkettung nur solcher Ideen, welche die Natur der ausserhalb des menschlichen Körpers befindlichen Dinge in sich schliessen, nicht aber von Ideen, welche die Natur dieser Dinge erklären;[93]) und diese Verkettung im Geiste entspricht der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers. Näher wird dasselbe dahin interpretiert, dass der Geist, wenn sein Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern „zugleich" erregt worden sei, und wenn er nachher einen derselben wieder vorstelle, sich sogleich auch der anderen erinnern werde.[94]) Da nun aber der Geist in den Ideen der Körpererregungen nicht die Naturen der äusseren Gegenstände, sondern nur das eigene Wesen perzipiert, wie wir gesehen haben, so kann sich der Geist auch nicht an Aussendinge erinnern; es könnten sonach nur die Zustände des menschlichen Körpers als Objekte der Erinnerung in Betracht kommen. Allein das Gedächtnis selbst ist

[93]) E. II, 18 Schol.

[94]) E. II, 18. E. II, 18 Schol. Hieraus erkennen wir klar, warum der Geist von dem Gedanken eines Dinges sofort auf den Gedanken eines anderen Dinges überspringt, das mit dem ersten gar keine Aehnlichkeit hat. Z. B. wenn man das Wort Apfel denkt, so denkt man auch zugleich an die Frucht Apfel u. s. w. cf. E. II, 40 Schol. 2.

unmöglich. Vergegenwärtigen wir uns die Theorie des bildlichen Vorstellens, der zufolge die geistigen Vorgänge stets von körperlichen begleitet sein müssen, so werden wir finden, dass das Gedächtnis in striktem Widerspruche zu diesem Prinzipe des Parallelismus steht. Die Vorstellung einer Affektion dauert nämlich, wie wir wissen, nicht länger als der entsprechende körperliche Zustand. Und dieser Zustand wiederum hält an, bis seine Existenz von einer anderen Affektion ausgeschlossen wird. Mit der Vernichtung oder Verwischung der Affektion durch eine andere schwindet notwendig auch der ihr im Gebiete des Denkens entsprechende Modus, und es ist nicht einzusehen, wie derselbe jemals ohne nochmalige Erregung des menschlichen Körpers durch dasselbe Objekt sollte in das Dasein treten können. Somit können auch nicht eine Idee oder mehrere Ideen im Geiste reproduziert werden, wenn eine andere, die früher einmal mit ihnen zufällig verbunden gewesen ist, später im Geiste wieder auftritt, es sei denn, dass auch sie, wie jene andere die Erinnerung verursachende Idee, von ihren körperlichen Korrelaten begleitet würden. Der Grundsatz vom Parallelismus oder von der Einheit des denkenden und ausgedehnten Dinges müsste also konsequenterweise auch auf das Gedächtnis ausgedehnt werden. Dann würde aber das Gedächtnis seinen spezifischen Charakter verlieren und nicht mehr Gedächtnis sein, sondern ein vollständig neues Erleben der betreffenden Vorstellungen.

Dass diese Erklärung des Gedächtnisses unzutreffend ist, insofern sie auf eine Ideenassociation Bezug nimmt, die darin besteht, dass bei dem Neuerleben einer Vorstellung gleichzeitig und jedesmal andere mit ihr früher associerte Vorstellungen in der Erinnerung wieder auftauchen und dass sie unzulänglich ist, weil sie nicht berücksichtigt, dass wir uns auch ohne einen solchen Anlass einer Sache teils willkürlich, teils unwillkürlich erinnern können, sei nur nebenbei bemerkt.

Ferner werden nach Spinoza Einzelvorstellungen durch die Idee der Freiheit, durch teleologische Begriffe und durch die Vorstellung der Zeit miteinander verknüpft. Was nun die Frage betrifft, wie der menschliche Geist in den Besitz solcher inadäquaten

Ideen gelangt, so kann nur die Annahme in Betracht kommen, dass der Mensch dieselben durch einen Abstraktionsprozess gewinnt, dass also diese abstrakten Begriffe das Resultat eines analytischen Verfahrens sind. Es ist thatsächlich Spinozas Meinung, dass der Intellekt durch Beobachten und Abstrahieren auf jene imaginären Ideen der Freiheit u. s. w. verfalle, dass er von der Wahrnehmung der Einzelthatsachen ausgehend auf ein Allgemeines schliesse und somit Begriffe schaffe, die nichts als reine Einbildungen oder als metaphysische und allgemeine Wesen darstellen, welche wir von den besonderen zu bilden gewohnt sind, und welche nur in unserem Verstande und nicht auch zugleich in der Natur existieren.[95]) Da z. B. die Menschen sich ihres Wollens und ihres Begehrens, d. i. also der einzelnen Willensakte und Begierden bewusst seien, während sie nicht im Traume an die Ursachen dächten, von denen sie zum Begehren und Wollen bestimmt werden, weil sie dieselben eben nicht kennen, so komme es, dass sie sich für frei halten oder sich die Fähigkeit eines absolut freien Wollens zuschreiben. Da sie ferner in sich und ausser sich zahlreiche Mittel bemerkten, die zur Erreichung ihres Nutzens nicht wenig beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, Pflanzen und Tiere zur Nahrung, die Sonne zum Leuchten u. s. w., so hätten sie sich daran gewöhnt, alles in der Natur als Mittel zu ihrem Nutzen zu betrachten, den sie begehren, und somit Zweckbegriffe oder teleologische Vorstellungen erfunden.[96]) Aehnlich verhält es sich bei der Entstehung der Idee der Zeit, welche zugleich die Vorstellung der Zufälligkeit als notwendiges Korrelat involviert. Der Zeitbegriff habe nämlich seine Ursache darin, dass wir uns gewisse Körper langsamer oder schneller oder ebenso schnell als andere bewegt vorstellen, also die Schnelligkeiten, mit denen sich die Körper be-

---

[95]) E. II, 48 Schol. Die absoluten Fähigkeiten zu wollen, zu verstehen, zu begehren, zu lieben u s. f. sind entweder reine Einbildungen oder nichts als metaphysische oder allgemeine Wesen, die wir von den besonderen zu bilden gewohnt sind. Es verhalten sich daher Verstand und Wille zu dieser und jener Idee, bezw. zu diesem und jenem Wollen, geradeso wie die Gattung Stein zu diesem oder jenem Stein, oder wie Mensch zu Peter und Paul.

[96]) E. I, App.

wegen, vergleichen und so die unverkörperte Idee der Zeit gewinnen.[97])

Indes der bloss die Körperaffektionen objektivierende Geist besitzt gar nicht die Gabe, seine Ideata frei und selbständig zu betrachten, die vorgestellten Gegenstände zu beobachten und zergliedernd zu verfahren, um so neue, vom körperlichen Objekte losgelöste Begriffe oder blosse Gedankendinge, welche jeglicher Realität ausserhalb des Intellektes entbehren, hervorzubringen. Und da die Theorie des bildlichen Vorstellens die Erinnerung an frühere Ideen festzuhalten unmöglich macht, so ist er verhindert, Vergangenes und Gegenwärtiges zu vergleichen, zeitlich Auseinanderliegendes einer Analyse zu unterziehen. Eine derartige Unabhängigkeit und Beweglichkeit des menschlichen Geistes ist mit den Prämissen des körperlichen und geistigen Mechanismus unvereinbar. Oder wie vermöchte z. B. der nur sein reales Objekt abbildende Geist sich von seiner Natur dadurch zu entfernen, dass er von den einzelnen, successiven Willensakten oder Ideen[98]) etwas Unreales, die Vorstellung ihrer Ursachlosigkeit abstrahiert und so den Begriff eines absoluten, allgemeinen Wollens oder, was dasselbe ist, die inadäquate Idee der Freiheit gewinnt! Dieselben Schwierigkeiten wiederholen sich in doppeltem Masse, wenn es gilt, den Nachweis zu liefern, wie der Geist teleologische Vorstellungen zu erzeugen vermag. Einmal ist derselbe aus den oben angeführten Gründen nicht in der Lage, körperlose Ideale oder Zweckbegriffe zu abstrahieren und zu komponieren, also etwas vorzustellen, was, wenn es überhaupt jemals verwirklicht wird, erst in der Zukunft realisiert werden soll. Sodann ist auch die Vorstellung einer Zweckthätigkeit, d. h. eines Handelns nach einem solchen bestimmten und selbst gewählten Ideale auf Grund der Unmöglichkeit, die Idee der Willensfreiheit zu konstatieren, ausgeschlossen. Denn die Vorstellung einer Zweckthätigkeit beruht nach Spinoza auf der Einbildung, dass der Mensch kraft seiner erträumten Freiheit im stande sei, einem frei gewählten Ziele zuzustreben.

Nicht minder unerklärlich sind alle anderen abstrakten Begriffe, die auf dem Boden der teleologischen Weltanschauung erstehen. Um sie bilden zu können, müsste der Geist die Fähigkeit besitzen, die zeitlich nacheinander verlaufenden Vorstellungen im Gedächtnisse zu behalten und gewisse beim Vergleichen ihm besonders auffallende und zweckdienlich oder zweckhinderlich erscheinende, das allgemeine Ideal eines Dinges erreichende oder verfehlende Eigenschaften oder Merkmale aus ihnen herauszuheben, oder auch einen Gegenstand an einem bestimmten, willkürlich gewählten Massstabe zu messen. So nur könnten Begriffe und Urteile entstehen, wie gut und schlecht, Ordnung und Verwirrung, warm und kalt, Schönheit und Hässlichkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit u. s. w.[99])

Ein gleiches Schicksal wie diese abstrakten Verstandesdinge ereilt die unvollziehbare Vorstellung der Zeit. Denn wie soll der menschliche Geist unter der gegebenen Voraussetzung der Einheit von Denken und Ausdehnung die schnellere oder langsamere Bewegung der seinen Körper nacheinander affizierenden äusseren Körper vermöge der Ideenassociation derart zu beobachten im stande sein, dass er durch Vergleichen der verschiedenen Geschwindigkeiten den abstrakten Begriff der Zeit zu bilden in die Lage käme, um nach ihm sich die Succession der Dinge und Begebenheiten denken zu können! Ja, wieso vermöchte er aus Vergangenem und Gegenwärtigem einen Schluss auf die Zukunft zu ziehen, also die Idee

[97]) E. II, 44 u. Coroll. 1. Ausserdem bezweifelt niemand, dass wir auch die Zeit vorstellen, was davon herrührt, dass wir u. s. w.

[98]) E. II, 49 u. Coroll. m. Dem. Es giebt im Geiste kein anderes Wollen oder keine andere Bejahung und Verneinung als jene, welche die Idee, sofern sie Idee ist, in sich schliesst. Wille und Verstand sind ein und dasselbe; sie beziehen sich auf dasselbe Objekt, sie sind identisch im Geiste, von dem sie verschiedene Seiten, die praktische und die theoretische, ausmachen.

[99]) E. I, App. Nachdem sich die Menschen einmal eingeredet hatten, alles, was geschieht, geschehe ihrethalben, mussten sie das bei einem jeden Dinge für die Hauptsache halten, was für sie das Nützlichste war, und alles das als das Vorzüglichste schätzen, wovon sie am angenehmsten berührt wurden. Daher mussten sie folgende Begriffe bilden, um die Beschaffenheit der Dinge damit zu erklären, nämlich: gut, böse u. s. w. cf. auch Tract. de Deo etc. p. I, c. 10: Was gut und schlecht ist.

einer Affektion zu erzeugen, von der sein Körper noch gar nicht erregt ist![100])

Ist also die Entstehung aller dieser Begriffe auf Grund des Wesens des menschlichen Geistes ausgeschlossen, so sind auch die Einzelideen verhindert, sich durch dieselben zu Vorstellungsgruppen vereinen zu lassen.

Was nun die transcendentalen Vorstellungen und die Gattungsbegriffe anlangt, so könnte man bei oberflächlicher Betrachtung vermuten, dieselben ständen mit der Theorie des bildlichen Vorstellens insofern im Einklange, als sie dadurch hervorgebracht werden, dass der menschliche Körper „zu gleicher Zeit" das eine Mal von ungleichartigen oder auch gleichartigen äusseren Körpern in erheblich grosser Anzahl, das andere Mal nur von gleichartigen Körpern in geringerer Anzahl affiziert wird, so dass derselbe nicht mehr fähig ist, jeden einzelnen klar und deutlich abzubilden, was zur Folge hat, dass dort inadäquate und gänzlich untereinander verwirrte Ideen, wie Sein, Ding, etwas, hier inadäquate und verstümmelte, nur die gemeinschaftlichen Eigenschaften der Dinge vorstellende und darum unvollständige Begriffe, wie Mensch, Pferd u. s. w. entstehen,[101]) die wenigstens auf die Dauer der körperlichen Erregung existenzfähig wären. Allein hier ist in Betracht zu ziehen, dass wir mit den Begriffen Pferd, Ding u. s. w. allemal ein wenn auch in allgemeinen Umrissen fixiertes Einzelbild verbinden, während dies nach Spinozas Erklärungsversuch gar nicht möglich sein kann. Denn seinem rein abbildenden Charakter gemäss könnte der menschliche Geist bei Objektivierung jenes Wirrwarrs von körperlichen Eindrücken nur eine Mehrzahl von mehr oder weniger verwirrten und verstümmelten Einzeldingen, etwa eine grössere oder kleinere Herde von Pferden, einen Haufen von Steinen, eine Menge von Menschen oder irgend ein Quodlibet von heterogenen Gegenständen vorstellen, ohne dass behauptet werden könnte, dass ein solches Kollektivbild von gleichartigen oder ungleichartigen Dingen im Geiste zu einem Gattungsbegriffe in unserem Sinne zusammenflösse. Nur durch ein

[100]) cf. das Beispiel E. II, 44 Schol.

[101]) E. II, 40 Schol. 1.

induktives Verfahren könnte der Verstand solche Universalbegriffe bilden, wozu aber der Spinozische Menschengeist seinem Wesen nach unfähig ist.

Spinoza sucht empirisch gegebene Begriffe von seinem Standpunkte aus zu erklären, aber zu Unrecht und darum mit wenig Glück; denn bei konsequenter Durchführung der Voraussetzungen ergeben sich statt lebensvoller Wirklichkeiten nur verschrobene Karikaturen.

Werfen wir einen Rückblick auf die erste Erkenntnisstufe, welche wir an der Hand des Wesens des Geistes, wie es durch den prinzipiellen Parallelismus zwischen Denken und Ausdehnung bedingt ist, einer Kritik unterzogen haben, so bemerken wir, dass der menschliche Geist auf die allereinfachsten Vorstellungen beschränkt, im übrigen aber völlig steril bleiben müsste. Statt eines selbstbewussten, selbständigen, sichtenden und kritisierenden Geistes finden wir einen starren Vorstellungsmechanismus, der entgegen Spinozas Absicht nur stumme Bilder hervorbringt, während gleichzeitig im parallelen Kausalnexus der Dinge entsprechende körperliche Bilder produziert werden. Die Einzelideen gleiten im Geiste wie die Bilder in einem Spiegel vorüber, ohne dass er derselben und somit seiner selbst bewusst würde. Sind sie einmal entschwunden, so ist alle Erinnerung an sie vernichtet, und der Geist besitzt keine Kraft, dieselben wieder aufzufrischen oder zurückzurufen. Ohne alle Kenntnis der äusseren Körperwelt, bloss auf den eigenen Körper und zwar nur auf dessen Affektionen als auf reale und als solche Wahrheit involvierende, wenn auch beschränkte und darum ein unvollständiges Wissen gewährende Erkenntnisobjekte angewiesen, entbehrt er diesen seinen Objekten gegenüber alle Selbständigkeit und Freiheit. Ohne jede eigene Aktivität ist er ausser stande, die Erregungen seines Körpers spontan zu betrachten. Alles kompliziertere geistige Leben, welches wie die beobachtende und abstrahierende Thätigkeit eine gewisse Beweglichkeit auf seiten des Geistes voraussetzt, bleibt dem letzteren ein für immer verschlossenes Gebiet. Alle jene Züge eines höheren Geisteslebens, welche sich mit diesem starren, in sich unbeweglichen und in seiner Einfachheit sich stets gleich bleibenden Vorstellungsmechanismus nicht vereinen lassen,

sind, weil erfahrungsmässig vorhanden und somit Anerkennung fordernd, äusserlich und unvermittelt dem System einverleibt worden.

Die Ideen, welche dieser ersten Stufe angehören, sind inadäquat, d. h. unserem Befunde zufolge nur unvollständig oder verstümmelt, nach Spinoza aber auch verworren, sofern sie nämlich bloss auf den menschlichen Geist bezogen werden, oder, wie es an einer anderen Stelle heisst, sofern sie dem Geiste eines einzelnen angehören.[102]) Dagegen sind sie wahr, sofern sie auf Gott bezogen werden; denn alle Ideen, welche in Gott sind, stimmen mit ihrem Gegenstande vollkommen überein.[103]) Demnach können die inadäquaten Ideen nichts positiv Falsches enthalten; ihre Falschheit oder der in ihnen beschlossene Irrtum beruht vielmehr, wie wir schon früher angedeutet haben, in einem Mangel an Erkenntnis, d. i. in einem nur partiellen Wissen, das durch Hinzufügen des Fehlenden, also durch Hinzuziehen von neuen, den Inhalt des Wissens quantitativ vermehrenden Ideen ergänzt werden müsste, sollte die volle Wahrheit Eigentum des Geistes werden. Es soll nun nach Spinozas Absicht an Stelle des mangelhaften Erkennens ein möglichst vollständiges und umfassendes, also ein adäquates Wissen gesetzt werden, welches uns das Wesen der Dinge in seinem ganzen Umfange erschliesst, und welches in der zweiten und dritten Erkenntnisform entfaltet werden soll.

Es handelt sich aber in Wahrheit für Spinoza nicht bloss um eine rein quantitative Ergänzung und Vervollständigung dieses mangelhaften und unvollständigen Wissens, welche in Uebereinstimmung mit unserem Befunde vom Wesen der Idee und dem des Irrtums die allein berechtigte Ausbildung und Fortentwicklung des Systems ausmachen dürfte, wenn eine solche überhaupt statthaft wäre; sondern es kommt Spinoza vielmehr zunächst darauf an, die Möglichkeit nachzuweisen. wie unverworrene und klare, also von den verworrenen qualitativ verschiedene und somit radikal neue Ideen, welche nicht durch Vermischung ihres eigenen Wesens mit fremden Naturen getrübt sind, gewonnen werden können. Da die inadäquaten Ideen nach Spinoza nur einen verwirrten und unreinen Inhalt

---

[102]) E. II, 28. E. II, 36 Dem. [103]) E. II, 32 u. Dem.

darbieten, so gilt es, in erster Linie ein Objekt aufzufinden, welches von aller Unklarheit befreit ist, und welches die Natur nur eines Wesens und nicht eine Mischung von Naturen verschiedenartiger Wesen vorstellt. Die Vervollkommnung, Erweiterung und Ausdehnung des Wissens baut sich dann eigentlich erst auf diesem Fundamente auf, welches Grund- und Eckpfeiler der unverworrenen, d. h. adäquaten Erkenntnis sein soll, während die verworrenen oder inadäquaten Ideen als etwas total Verschiedenes und Unvollkommenes von nun an gänzlich ignoriert werden und gar keinen Teil im Systeme des wahren und adäquaten Wissens ausmachen.

Als das Objekt des adäquaten Erkennens der zweiten Stufe bezeichnet Spinoza dasjenige, was allen oder mehreren Dingen mit dem menschlichen Körper gemeinsam und was gleicherweise im Teil wie im Ganzen enthalten ist.[104]) Dies werde vom menschlichen Geiste adäquat, d. h. klar und deutlich erkannt. Indem der menschliche Körper von dem, was er mit allen oder mehreren äusseren Körpern gemeinsam hat, erregt wird, gelangt der Geist in den Besitz der Idee des Gemeinsamen.[105]) Und diese Idee wird notwendig adäquat sein, denn in ihr kommt nur einerlei Wesen, nämlich das des Gemeinsamen zum Ausdruck, obwohl die Idee einer Affektion die Naturen des menschlichen und des äusseren Körpers zugleich enthält. Denn das, womit der affizierende und affizierte Körper zu einander in Beziehung treten, gehört weder dem einen noch dem anderen spezifisch an, macht also die Natur keines von beiden allein aus;[106]) es kann also keinerlei Verwirrung oder Vermengung fremder Naturen eintreten, wodurch die Idee inadäquat würde. Der Umstand, dass ein Gemeinsames in allen Dingen vorhanden ist, hat sodann zur Folge, dass mit jeder Affektion irgend eine adäquate Erkenntnis verbunden sein muss,[107]) dass auch die inadäquaten Ideen von Körpererregungen zugleich adäquat sein oder etwas Adäquates enthalten müssen. Und das Adäquatsein der Ideen steigt in dem Masse, in welchem das Gemeinsame in dem affizierenden und dem affizierten Gegenstande wächst.[108])

---

[104]) E. II, 38 u. 39. [105]) E. II, 38 Dem. u. 39.
[106]) E. II, 37. [107]) E. V, 4 u. Dem. [108]) E. II, 39 Coroll.

Wir sehen demnach, dass bei der Bildung der adäquaten Vorstellungen der zweiten Erkenntnisstufe derselbe Parallelismus in Kraft ist, wie bei der Erzeugung der inadäquaten Ideen. Hier wie dort läuft der Idee eine Affektion parallel. Der Unterschied besteht nur darin, dass hier der menschliche und der äussere Körper mit solchen Teilen sich berühren, welche von derselben qualitativen Beschaffenheit sind, so dass dieses Gemeinsame der Körper in der Vorstellung rein und unvermischt objektiviert wird, während bei der inadäquaten Erkenntnis das Gegenteil der Fall ist. Gegen diese Konstruktion der adäquaten Ideen lässt sich im allgemeinen nichts einwenden, sie geschieht ja, wie bemerkt wurde, in vollster Harmonie mit der Theorie von den parallelen Sphären oder von der Identität von Denken und Ausdehnung. Nur ist zu wiederholen, was schon bei Besprechung der Verworrenheit der inadäquaten Ideen gesagt wurde, nämlich dass die Idee als objektive Essenz ihres eigenen formalen Wesens nicht auch die Naturen fremder Körper vorstellt, sondern allein den Zustand ihres eigenen Körpers und diesen selbstverständlich rein und adäquat. Die Vorstellung des Zustandes, in welchen das Wesen eines Dinges, wie hier durch ein Gemeinsames, so dort durch ein Nichtgemeinsames eines fremden Körpers versetzt wird, bringt in beiden Fällen allein das absolut unveränderte und völlig intakte Wesen des eigenen menschlichen Körpers rein und unvermischt zum Ausdruck. Da also von einer Objektivierung einer anderen Natur als der des eigenen menschlichen Körpers, mag sie nun ein Gemeinsames oder ein Nichtgemeinsames der Vorstellung darbieten, gar nicht die Rede sein kann, und da somit eine Verworrenheit der Ideen überhaupt nicht zu konstatieren ist, so hätte es gar nicht dieses Umweges bedurft, um die Möglichkeit resp. das Vorhandensein adäquater Ideen nachzuweisen. Es müssen konsequenterweise alle Ideen ohne Ausnahme unverworren und insofern adäquat sein. Eine Unterscheidung der Ideen in adäquate und inadäquate ist nach dieser Seite durchaus unstatthaft. Es wird dies weiterhin auch noch von einem anderen Gesichtspunkte aus erhellt werden.

Indes das Vorhandensein eines solchen Unterschiedes zugegeben, so wäre doch der Geist unvermögend, sich desselben bewusst zu werden; er könnte nicht wissen, dass er adäquate Ideen hat, wenn solche in ihm auftauchen. Spinoza behauptet zwar, dass, wer eine wahre Idee habe, auch solches wisse; denn alle Ideen, und also auch die adäquaten, müssten von anderen Ideen objektiviert werden und somit gewusste sein. Ja er findet das Kriterium der Wahrheit in der subjektiven Gewissheit oder Ueberzeugung, durch welche sich die adäquaten Ideen der Vernunft mit zwingender Notwendigkeit als wahr aufdrängen. Allein wir haben schon oben das Unberechtigte des Postulates einer Idee der Idee oder des Bewusstseins nachgewiesen. Für einen Geist, der nur aus vorstellenden also stummen Ideen besteht, ist es völlig gleichgültig, ob er ein Adäquates oder ein Inadäquates zum Objekt hat.

Da die adäquaten Ideen vom Gemeinsamen nur durch die zeitlich verlaufenden Affektionen gewonnen werden, also doch nur die Affektionen des Körpers vorstellen, so hat der Geist über das Wesen der Dinge selbst immer noch keinen Aufschluss erzielt. Weder der menschliche Körper, noch der äussere Körper, noch auch die Affektion ihrem Ursprunge nach sind erfasst und verstanden. Wenn nun, wie Spinoza will, der Geist, einmal im Besitze der Ideen des Gemeinsamen, zugleich auch seinen und den äusseren Körper begreifen und in ihre Naturen eindringen soll, so könnte dies, da jene von ihm nicht direkt und unmittelbar perzipiert werden, doch nur auf dem Wege einer Vernunftoperation geschehen, indem er von der adäquat erkannten Affektion als der Wirkung auf die gleichartige Ursache schliesst. Der Geist müsste also das in der Idee der Affektion vorgestellte Gemeinsame durch spontane Thätigkeit in seinen und den äusseren Körper verlegen als einen Teil des Wesens eines jeden ausmachend.

Mit dieser teilweisen adäquaten Erkenntnis des menschlichen und eines bestimmten äusseren Körpers ist aber noch lange nicht die Verstandesthätigkeit, die Spinoza dem Geiste zumutet, erschöpft. Jene adäquaten Erkenntnisse des Gemeinsamen bilden vielmehr die Grundlagen weiterer Verstandesthätigkeiten, den Schlüssel zu vollkommnerem Wissen. Das nächste Ziel, welches Spinoza dem der Vernunft gehorchenden Geiste setzt, ist die Verbindung und Zusammenstellung der in den Affektionen gewonnenen Ideen in der

verstandesmässigen Ordnung.[109]) Der Geist soll sein Wissen von der Aussenwelt, die ihm eigentlich doch für immer gänzlich unerkennbar ist, systematisch anordnen, wozu er aber einer völlig freien Souveränität über seinen Inhalt bedarf, mit der ihn Spinoza thatsächlich entgegen den von uns herausgestellten Konsequenzen ausrüstet. Dieser erschlichenen Selbständigkeit des Geistes verleiht Spinoza Ausdruck mit den Worten: Der Geist hat eine adäquate Erkenntnis, so oft er von innen, nämlich dadurch, dass er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird, ihre Uebereinstimmungen, Verschiedenheiten und Gegensätze zu erkennen, denn so oft er auf diese oder auf andere Weise innerlich dazu bestimmt wird, betrachtet er die Dinge klar und deutlich.[110]) Während der Geist seinem bloss abbildenden Grundcharakter gemäss gar nicht die Kraft besitzt, seine Erkenntnisse in bestimmter Weise zu ordnen, also Auswahl unter den einzelnen Zügen seiner Erkenntnisobjekte zu treffen, das Verschiedene und Gegensätzliche zu trennen und das Gemeinsame zusammenzustellen, wird er jetzt auf einmal innerlich disponiert, mehrere Dinge zugleich nach gewissen Gesichtspunkten einer Betrachtung zu unterziehen, die einzelnen Momente seiner Vorstellungen auf ihren inneren Wert hin zu prüfen und dementsprechend zu rubrizieren. Ganz im Gegensatze zur dritten Erkenntnisstufe, welche unter anderem auch deswegen unvollkommen genannt wird, weil auf ihr der Geist die Dinge nach der gewöhnlichen und zufälligen Ordnung der Natur auffasst, in welcher sie ihm von der „sinnlichen Wahrnehmung" dargeboten werden,[111]) wobei aber die Einheit des Geistes mit seinem formalen Objekte völlig gewahrt bleibt, behandelt er auf dieser Stufe die Dinge durchaus selbständig und mit kritischem Urteile, er vergleicht ihre Eigenschaften unter einander und gruppiert sie, und die beobachteten Gegenstände selbst werden so in mannigfacher Weise unter gewisse Begriffe subsumiert,

[109]) E. II, 18 Schol. Die Verkettung der Ideen im Gedächtnisse entspricht der Ordnung und Verkettung der Erregungen des menschlichen Körpers, und diese ist zu unterscheiden von der Verkettung der Ideen, welche der Ordnung des Verstandes entspricht, vermöge welcher der Geist die Dinge nach ihren ersten Ursachen erfasst, und welche bei allen Menschen dieselbe ist. cf. auch E. V, 10.

[110]) E. II, 29 Schol. E. II, 18 Schol. [111]) E. II, 29 Schol.

je nachdem sie diese oder jene Eigenschaften oder besondere Eigentümlichkeiten mit dem menschlichen Körper gemeinsam haben. So gelangt der Geist unbefugterweise in den Besitz eines Systems von wohlgeordneten Kenntnissen; er wird zu einem selbständigen Denksubjekte, das über seinen Inhalt frei und unbeschränkt verfügt, ganz ähnlich, wie wir es schon auf der ersten Stufe bei der Bildung der abstrakten Ideen bemerkt haben.

Wenn nun der Geist fähig sein soll, durch die Vernunft das Gemeinsame in den Dingen zu verstehen, so muss dasselbe auch in den letzteren thatsächlich vorhanden sein, denn sonst wäre ja diese Erkenntnis nicht wahr,[112]) oder richtiger der Intellekt könnte dieselbe überhaupt nicht haben. Es wird deswegen auch zu prüfen sein, ob das Gemeinsame in der reichen Vielheit, in welcher es von Spinoza behauptet wird, aus dem obersten Begriffe des Systems, d. i. aus der einen Substanz zu folgern ist, oder mit anderen Worten, welche gemeinschaftlichen Eigenschaften der Dinge mit dem Grundsatz der Einheit verträglich sind.

Die allumfassende, als letzter und oberster Grund alles in sich beschliessende Substanz ist das einzig wahre Sein.[113]) Alle Einzeldinge sind nur Modifikationen oder Erregungen derselben und erhalten Wesen und Existenz erst von ihr; ohne sie sind sie nichts. Sie sind unselbständige Erscheinungsformen der Substanz, welche sie trägt und in allen wirkt. Obwohl natura naturans und natura naturata, Gott und Welt, Unendliches und Endliches in ihren Prädikaten einander diametral entgegengesetzt sind, so findet sich dennoch die unendliche Substanz in allen Dingen als die allgemeine Form derselben, als das, was die Dinge erst zu Dingen macht. Obgleich die Substanz in die endlichen Modi nicht eingeht, noch in der Summe derselben aufgeht, so bildet sie doch den stets gleichen und ewig wahren Inhalt des Seienden als solchen. Und dieses allen Dingen Gemeinsame, welches ihnen Wesen und Bestand verleiht, ist, eben weil es die Gegenwart der Substanz im Endlichen darstellt, ein Konkretes und Reales im eminenten Sinne und nicht bloss ein leerer Begriff. Kraft ihrer Immanenz ist die Substanz

[112]) E. I, Ax. 6. [113]) E. I, 15. E. I, Def. 3.

das einzig reale Allgemeine, welches dem Ganzen wie dem Teile einwohnt. Auf dieses wirklich Allgemeine in den Dingen oder die res singulares aeternae,[114]) welche singularia und universalia zugleich vorstellen, beziehen sich die notiones communes, welche einfache, ursprüngliche und an sich klare Begriffe sind.[115])

Da nun aber als die beiden einzigen der menschlichen Erkenntnis zugänglichen Qualitäten der eigentlich qualitätslosen Substanz die durch Abstraktion aus den Einzelthatsachen der Erfahrung gewonnenen allgemeinsten Merkmale des Denkens und der Ausdehnung anzusehen sind, so muss auch unter dem Einflusse des Immanenzprinzips jede dieser beiden Bestimmungen als ein Gemeinsames in allen Einzeldingen anzutreffen sein. Denn manifestiert sich die eine Substanz in den Attributen des Denkens und der Ausdehnung, so nehmen diese unter Wahrung der Einheit jener in gleicher Weise an der Realität der Substanz teil, und das von der Substanz Prädizierte gilt nun ebenfalls von jedem Attribute. Abgesehen von dem Substanziellen sind dann Denken und Ausdehnung die beiden einzig möglichen notiones communes. Denkendes und Ausgedehntes zu sein gehört zur Form eines jeden Dinges. Insoweit hat Spinoza von den empirisch gegebenen Attributen aus ganz

[114]) Tract. de int. em. Auerbach a. a. O. I, 560. Die veränderlichen einzelnen Dinge hangen so innig und wesentlich von jenen festen Dingen ab, dass sie ohne dieselben weder sein noch gedacht werden können. Daher werden diese festen und ewigen Dinge, wenn sie auch einzelne sind, doch wegen ihrer Allgegenwart und ausgedehntesten Macht für uns ebenso viel sein wie Allgemeinheiten oder wie Gattungen von Definitionen der einzelnen veränderlichen Dinge und wie nächste Ursachen aller Dinge.

[115]) Diese notiones communes sind demnach sehr wohl zu unterscheiden von den oben besprochenen notiones universales in engerem Sinne, welche als blosse entia rationis, als bloss logische oder abstrakte Begriffe ausserhalb des Verstandes nicht wirklich existieren. cf. E. II, 40 Schol. 1 u. 2. Während das Substantielle, dieses allen Dingen wirklich Gemeinsame, welches seiner Natur nach früher ist als das Besondere (E. I, 1), vom Verstande eines jeden Einzeldinges, sofern es in diesem vorhanden ist, direkt perzipiert werden muss, werden jene abstrakten Universalbegriffe erst auf Grund einer Verstandesoperation, welche die in den zufälligen Affektionen gegebenen unklaren Bilder zur Grundlage hat, also später als das dem Abstraktionsprozesse zur Basis dienende Einzelne vom menschlichen Geiste gebildet. cf. E. II, 48 Schol.

richtig gefolgert, wenn er Denken und Ausdehnung als das allen Modis Gemeinsame annahm. Es können sich dann aber keine anderen gemeinsamen Bestimmungen mehr in den Einzeldingen vorfinden, auch nicht in mehreren.

In den Modis kann nichts Gemeinsames oder Reales existieren, das sich nicht aus dem ens realissimum, der Substanz, ableiten liesse, ohne dass das Prinzip der Einheit gefährdet würde. Dann sind aber alle Dinge nur denkend und ausgedehnt; alle qualitative Mannigfaltigkeit beschränkt sich auf diese allgemeinsten Bestimmungen, alle qualitative Spezifikation hört damit auf. Die Mannigfaltigkeit der Dinge ist nur noch eine quantitative und beruht auf der Gradverschiedenheit, mit der die Einzeldinge beseelt resp. ausgedehnt-bewegt sind.[116]) Andernfalls würden die Modifikationen Beschaffenheiten an sich tragen, die mit der Substanz nicht gegeben sind, oder die nicht in die Substanz hineinfallen. Aber die Substanz ist eine, d. h. allumfassend; deswegen müssen alle Bestimmungen der Modi schon in ihr enthalten sein. Das Prinzip der Einheit ist auch für die Produkte der Substanz vorhanden, wie wir oben gesehen haben: Weil die eine Substanz denkend und zugleich ausgedehnt ist, so müssen es auch die Modi sein, und weil die Substanz nur diese Qualitäten an sich hat, können auch die Modi keine anderen besitzen.

Trotzdem redet aber Spinoza auch noch von Bestimmungen, die der menschliche Körper mit mehreren äusseren Körpern gemeinsam haben soll; ja der Mensch soll nicht bloss das Uebereinstimmende, sondern auch das Verschiedene und Gegensätzliche an den Dingen adäquat verstehen.[117]) Wenn man nun auch mit Camerer[118]) das Verschiedene und Gegensätzliche auf das Uebereinstimmende dergestalt reduziert, dass man annimmt, der Geist verstehe das Verschiedene und Gegensätzliche in den Dingen, in-

[116]) E. II, 13 Schol. Alle Individuen sind, wenn auch in verschiedenen Abstufungen, beseelt. Lemma 1. Die Körper sind rücksichtlich der Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, nicht aber rücksichtlich der Substanz voneinander unterschieden.

[117]) E. II, 39. E. II, 29 Schol. [118]) a. a. O. S. 102 f.

dem er an dem einen Dinge dieses Gemeinsame, an dem anderen jenes Gemeinsame wahrnehme, also an jedem Gegenstande etwas anderes auffinde, worin derselbe mit dem menschlichen Körper harmoniert, so bleibt doch schliesslich dieses Gemeinsame selbst, das dem menschlichen und mehreren äusseren Körpern anhaftet, als ein irrationaler Rest übrig, der nicht aus der Substanz deduzierbar ist.

Spinoza hatte mit der Aufnahme und Hypostasierung der allerallgemeinsten Bestimmungen als göttlicher Attribute und somit als eines allen Dingen Gemeinsamen den Qualitätsbegriff verflacht und entleert, wodurch das Bild der Welt äusserst monoton und einförmig ausfallen musste. Die Welt, so gefasst, verliert ihre bunte, qualitative Mannigfaltigkeit und muss sich in trockenen, quantitativen Relationen erschöpfen. Die Erkenntnis einer so beschaffenen Welt wird gleichsam zur Lösung einer mathematischen Aufgabe, und das lediglich zahlenmässige, durch Gradation bestimmte Verhältnis der Dinge zu einander ersetzt die fehlende Reichhaltigkeit der Qualitäten. Dieser Mangel scheint Spinoza nicht entgangen zu sein, und deswegen mag er, um sein System der lebensvollen Wirklichkeit anzupassen, die oben erwähnten Bestimmungen des dem menschlichen Körper mit mehreren äusseren Dingen Gemeinsamen aufgenommen haben, die zwar im Zusammenhange des Lehrgebäudes wie so manches andere keine Stätte finden, aber doch den angestrebten Zweck erfüllen und den Schein einer reichen qualitativen Abwechselung unter den abgeleiteten Dingen erwecken.

Wenn nun auch Denken und Ausdehnung die beiden einzigen allgemeinen Eigenschaften sind, welche das reale Wesen eines jeden Dinges begründen, so ist damit noch nicht gesagt, dass der Verstand auch beide Merkmale perzipiert. Wir wissen ja, dass der Geist nicht sich selbst zu objektivieren vermag, dass nur ein Körperliches ihm erkennbar sein darf. Er wird nie das Denken, sondern nur die Ausdehnung erfassen können. Es giebt sonach für den menschlichen Geist eigentlich nur ein einziges, reales und eine adäquate Erkenntnis gewährendes Objekt, das Ausgedehnte als solches, welches als das einzig mögliche Allgemeine oder Reale wie aller Körper so auch des menschlichen in den Affektionen des letzteren begriffen wird. Dieses Ausgedehnte muss als das allen Körpern Gemeinsame, als das, was einen jeden Körper ausschliesslich konstituiert, den alleinigen und unbestrittenen Inhalt aller Ideen ausmachen. Und selbst unter der Voraussetzung, dass Spinozas Behauptnng, die Idee einer jeden Erregungsweise schliesse die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die des äusseren Körpers in sich, stichhaltig wäre, müssten doch auf jeden Fall alle Dinge klar und deutlich begriffen werden, und alle Ideen ohne Ausnahme müssten adäquat sein, denn es existiert thatsächlich nichts, wodurch eine inadäquate, d. h. verworrene Erkenntnis hervorgebracht werden könnte. Etwas anderes als jenes Allgemeine und Reale aller Dinge, welches also seinem Begriffe nach ein Nichtgemeinsames oder Nichtreales sein müsste, kann es dieser Definition zufolge gar nicht geben.

Die Unterscheidung der Ideen in adäquate und inadäquate, in klare und verworrene erweist sich somit auch in Rücksicht auf die Erkenntnisobjekte als durchaus unberechtigt.

Während auf dieser Stufe des adäquaten Erkennens der Geist nach Spinoza von seinem nächsten und unmittelbaren Objekte schon einmal insofern abstrahierte, als er die in der Affektion gegebene Erkenntnis durch einen Schluss von der Wirkung auf die gleiche Ursache in die bei der Erregung beteiligten Körper verlegte und weiterhin die klar und deutlich erkannten Eigenschaften der Dinge im Geiste zusammenstellte und in ein System brachte, dabei aber immer noch bestimmte begrenzte Individuen in den Bereich seines Wissens zog, fordert Spinoza im weiteren Fortschritte der Denkentfaltung, dass der Geist die Schranken des isolierten Individuellen durchbrechend mit Hülfe des in den Affektionen erfassten Realen oder Gemeinsamen, welches aber doch als ein Begrenztes perzipiert wird, das erkenne, was allen Dingen immanent ist, d. i. das göttliche Wesen oder die Attribute Gottes. Der Geist soll zugleich mit jeder Idee eines jeden in der Wirklichkeit vorhandenen Einzeldinges Gottes unendliches Wesen begreifen und zwar adäquat; er soll vermittelst der Betrachtung des vereinzelten Endlichen zur adäquaten Erkenntnis des ungeteilten Un-

endlichen gelangen.[119]) Indem der Verstand sich auf ein isoliertes Objekt richtet, und indem also seine Ideen immer noch beschränkt und insofern inadäquat bleiben, soll er doch zugleich von diesem begrenzten Einzelnen abstrahieren und sich dem Unteilbaren und Unendlichen zuwenden, auf welches er jene Begriffe des Gemeinsamen oder Realen in unendlich erweiterten Dimensionen zu übertragen, in welchem er Denken und Ausdehnung als unendliche Attribute Gottes wiederzufinden hat. So wird die Gottesidee zu einem Fundamentalbegriffe der Vernunft und Gemeingut aller Vernunftwesen.[120])

Aber eine derartige Erkenntnis des absolut Unendlichen durch den vorstellenden endlichen Geist muss unmöglich erscheinen; denn wie will der letztere das Unendliche erfassen, von dem sein Körper nicht affiziert wird? Wie will er, während sein Vorstellen nur ein partiales ist, sich zum Schauen des Einheitlichen und Unteilbaren erheben? Wieso wird ihm das Vermögen zu teil, unter Ignorieren des Parallelismus die höchste Vorstellung, die der Substanz oder der Natur zu bilden, was doch nur ein Vorrecht des intellectus infinitus ist, welcher indes als unendliches Denken nur die unendliche Ausdehnung und nicht auch sich selbst objektivieren kann!

Mit der durch das Verständnis des Gemeinsamen vermittelten Gottesidee lässt Spinoza zugleich die Begriffe der Notwendigkeit und Ewigkeit verbunden sein, welche als wesentliche Momente in der ersteren nicht fehlen dürfen. Der Geist vereint bewussterweise diese unverkörperten, selbständigen Ideen z. B. mit der Vorstellung der unendlichen Ausdehnung. Es soll darum in der Natur der Vernunft liegen, die Dinge nicht als zufällige, sondern als notwendige zu betrachten oder was dasselbe ist, sie sub quadam aeternitatis specie zu begreifen, d. h. sie als aus der ewigen Natur Gottes mit Notwendigkeit folgend aufzufassen oder genauer, „nur

[119]) E. II, 45. 46. 47 u. Dem.

[120]) E. II, 44, Coroll. 2 Dem. Die Grundbegriffe der Vernunft sind diejenigen Begriffe, welche darstellen, was allen Dingen gemeinsam ist. E. II, 46 Dem. Das, was die Erkenntnis des ewigen und unendlichen Wesens Gottes gewährt, ist allen gemeinsam. E. II, 47 Schol. Das unendliche Wesen Gottes und seine Ewigkeit sind allen bekannt.

das Gemeinsame der Dinge“ in dem ewigen Wesen Gottes gegründet zu sehen.[121]) Gegen eine solche freie Entfaltung des Gottesbegriffes, der das gesamte Gebiet der Vernunfterkenntnis beherrschen soll, sind genau dieselben Einwände zu erheben, wie gegen alle abstrakten Begriffe bisher. Der bloss ein Körperliches vorstellende Geist vermag die genannten Begriffe überhaupt nicht zu erzeugen und als göttliche Attribute aufzufassen, also kann er sie auch nicht bei der adäquaten Betrachtung der Dinge an die letzteren heranbringen und diese in ihrem Lichte verstehen.

So gelangen wir zu dem Resultate, dass Spinoza ausser stande ist, irgend welchen mit den Prämissen der Geistesthätigkeit vereinbaren Fortschritt im Erkennen hervorzubringen, der über das von uns an seinem Orte konstatierte zulässige Mass von Fertigkeiten und Kenntnissen des Geistes hinausführte. Nicht ein einziges neues Erkenntnisobjekt hat von unserem prüfenden Auge aufgefunden werden können; es hat sich im Gegenteil herausgestellt, dass das einzige und vom Geiste adäquat vorgestellte Objekt das Ausgedehnte ist. Der ganze Inhalt der zweiten Erkenntnisstufe von der Systematisierung der Erkenntnisse der Aussenwelt an bis zur Gewinnung der Gottesidee und der Begriffe der Ewigkeit und Notwendigkeit befindet sich im Widerstreite mit der auf dem grundsätzlichen Parallelismus basierten Theorie des mechanischen Vorstellens. Diese ganze komplizierte Vernunftthätigkeit ist als ein fremdes Reis auf den dürren Boden des psychischen Lebens Spinozischer Geisteskonstruktion verpflanzt.

Mit der adäquaten Erkenntnis des Wesens Gottes durch die Vernunft ist nach Spinozas Meinung die Möglichkeit des intuitiven Wissens, wie er die dritte Erkenntnisform nennt, gegeben, indem nämlich nun der Geist von der adäquaten Idee des eigentlichen oder formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntnis des Wesens der Dinge fortzugehen vermöge.[122]) Beide adäquate Erkenntnisformen stehen in genetischem Zusammenhange: Die dritte Erkenntnisstufe fusst auf der zweiten als ihrer Grund-

[121]) E. II, 44 m. Coroll. 2 u. Dem.

[122]) E. II, 40 Schol. 2. E. II, 47 Schol.

lage, sofern der Gottesbegriff, der auf der zweiten Stufe gewonnen wurde und nun den ewigen Inhalt[123]) des menschlichen Geistes ausmacht, den Ausgangspunkt für die dritte bildet.[124]) Während der Geist auf dem Standpunkte der ersten Erkenntnisweise in der Idee der Affektion die Wesenheit eines Dinges nicht ganz, sondern nur teilweise, und diesen Teil nicht rein, sondern vermischt mit dem Wesen eines anderen Dinges, also unklar und verworren vorstellt, soll er auf der dritten Stufe diese inadäquate Erkenntnis zur vollen Klarheit erheben und jene Vermengung verschiedener Naturen beseitigen, indem er auch die besonderen Wesenheiten eines einzelnen Körpers, und zwar mit allen anderen Wesenheiten desselben Gegenstandes zusammen, unvermischt und rein aus dem Wesen der Gottheit deduzierend uno intuitu schaut. Und während der Geist durch die zweite Erkenntnisart die Natur seines Objektes wenn auch rein und unverworren, so doch nicht in vollem Umfange, sondern immer noch nur teilweise begreift, also „bloss etwas aus dem ewigen Wesen seines und äusserer Körper", nämlich bloss das allen oder mehreren Körpern Gemeinsame, welches nicht das Wesen eines Einzeldinges ausmacht, erkennt, so stellt er jetzt das ganze Wesen eines Einzeldinges als solches vor oder fasst das betrachtete Ding sub specie aeternitatis schlechtweg auf. Es sollen jetzt alle einzelnen Züge und Eigenschaften, die dem Wesen des beobachteten Einzeldinges angehören, zusammen und in ihrer Einheit als aus der ewigen Natur Gottes mit ewiger Notwendigkeit folgend oder als in dem göttlichen Wesen gegründet begriffen werden. Der Geist leitet demnach auch alle diejenigen Eigenschaften eines Einzeldinges aus der Gottheit ab, welche nicht ein Gemeinsames darstellen, und die dem Einzeldinge erst seine besondere, ihm eigentümliche und es von anderen unterscheidende Wesenheit aufprägen, deren thatsächliches Vorhandensein in den Objekten aber gerade wie das des mehreren Körpern Gemeinsamen unserer obigen Untersuchung zufolge nicht nachweisbar ist.

123) E. V, 38 Dem.

124) E. V, 31 u. Dem. Der Geist hat, sofern er ewig ist, eine adäquate Erkenntnis Gottes. Mithin ist er befähigt, alles das zu erkennen, was aus dieser gegebenen Erkenntnis Gottes folgen kann.

Spinoza stellt hier weitere und erhöhte Anforderungen an die Thätigkeit des Geistes; derselbe soll durch deduktives Verfahren von dem höchsten Vernunftbegriffe aus zur adäquaten Vorstellung des ewigen Wesens eines Dinges in allen seinen Einzelzügen gelangen. Dieser rationale Deduktionsprozess, der sich aber gleichzeitig zu einem intuitiven Akt verdichten soll, stellt nach Spinoza die höchste und reinste Form geistiger Produktivität, die grösste Tugend des Geistes dar.[125]) Um hierzu fähig zu sein, bedarf der Geist einer besonderen Qualifikation, mit der er auch von Spinoza ausdrücklich ausgerüstet wird. Der an der Schwelle der Erkenntnistheorie aufgestellte Hauptgrundsatz des Parallelismus oder der Einheit von Denken und Ausdehnung wird hier von Spinoza nicht nur ignoriert, sondern mit dürren Worten als eine lästige Fessel beiseite geschoben, um Platz zu gewinnen für die reine, ewige und freie Bethätigung des Geistes. Unser Philosoph spricht es unumwunden aus, dass es nun Zeit sei, die Dauer des Geistes ohne Beziehung auf den Körper zu betrachten;[126]) das kann doch nur heissen, dass es nun Zeit sei, den Geist zu betrachten, sofern derselbe ohne Rücksicht auf die in der Endlichkeit verlaufenden körperlichen Bilder oder Affektionen ewige und zeitlose Ideen hat. Diese Superiorität des Geistes kommt auch darin zum Ausdruck, dass derselbe, wie allerdings schon auf der zweiten Stufe, durch die Vorstellung ewiger Objekte selbst an der Ewigkeit partizipieren soll,[127]) während Entpsrechendes von dem Körper nicht ausgesagt wird. So wird der menschliche Geist zu einer ewigen Daseinsform des Denkens und bildet mit anderen ewigen Modis den ewigen intellectus infinitus.[128]) Das ursprünglich paritätische Verhältnis zwischen dem endlichen Körper und seinem Geiste wird mit jenem Ausspruche von Spinoza gleichsam auch offiziell gelöst.

Auf dieser Erkenntnisstufe, welche den Geist dem Ewigen zuführen soll, entfernt sich Spinoza von der Grundauffassung des Geistes am meisten. Hier tritt die Unfähigkeit dieses Geistes, die Gottheit zu begreifen und aus derselben die in ihr beschlossenen

125) E. V, 25. 126) E. V, 20 Schol.
127) E. V, 29. 128) E. V, 40 Schol.

Dinge rational abzuleiten, am auffälligsten in die Erscheinung. Mit jener Erklärung, dass der Geist nun ohne Beziehung auf den Körper zu betrachten sei, wird der Bankrott dieses Geistes offen proklamiert.

Wir haben hiermit Spinoza auf den Gipfel des intellektuellen Lebens, wie es sich nach seiner Ansicht vollzieht, begleitet. Wir haben aber auch gleichzeitig klar gestellt, wie der konsequent durchgeführte Parallelismus zwischen der geistigen und leiblichen Seite den menschlichen Geist untauglich macht, diese Höhe zu erklimmen Hält man an jenem Grundprinzipe fest, so erhält der Geist ein derartig starres und einförmiges Gepräge, dass ein solcher Modus ausser stande ist, die Spinozische Weltauffassung aus sich zu erzeugen. Damit ist aber auch das Urteil über Spinozas Rationalismus gefällt: Derselbe ist unter den gegebenen Voraussetzungen nicht nur eine praktische Unmöglichkeit, ebenso wie alle anderen rationalen Systeme, sondern auch theoretisch undurchführbar.

Berichtigungen.

Seite 13, Zeile 16 v. o. lies: ausgeführt statt angeführt.
- 15, - 3 v. o. - von einem jeden solchen statt von einem jedem solchen.
- 22, - 2 v. u. - irgendwelche statt irgenwelche.
- 30, - 9 v. u. - associierte statt associerte.
- 14, Anm. 53 - sofern es statt sofern er.

VITA.

Ich, Karl Friedrich Walter Pasig, ev.-luth. Konfession, wurde am 8. April 1865 als Sohn des Diakonus Gustav Pasig zu Johann-Georgenstadt geboren. In Lausigk, wohin mein Vater versetzt worden war, besuchte ich die Bürgerschule und bezog Ostern 1880 die Unter-Tertia des Gymnasiums zu Altenburg, welches ich nach erlangter Reife Ostern 1886 wiederverliess. Ich siedelte hierauf nach Leipzig über, um Theologie zu studieren; auch hörte ich daselbst philosophische und philologische Vorlesungen. Nachdem ich in meinem siebenten Studiensemester die theologische Kandidatenprüfung bestanden hatte, war ich längere Zeit in Leipzig als Lehrer thätig.




R&S